

كِتَابُ

الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الانمة فخر الانام

محمد أبي حامد الغزالي الطوسي
رضي الله عنه آمين

المطبعة المحمودية التجارية بمصر
لصاحبها : محمد محمود علي مصطفى
بيش دان محمد مع الازهر الشريف بمصر

کتاب

الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين

شرف الأئمة فخر الانام

محمد أبي حامد الغزالي الطوسي

رضی اللہ عنہ آمین

المطبقة المحمدية التجارية بمصر

صاحبها: محمد بن عبد الله بن عبد الوهاب

میتدان اجتماع الازهر الشريف بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصاة الحق وأهل السنة .
 وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة . وأفاض عليهم من نور
 هدايته ما كشف به عن حقائق الدين . وأنطق ألسنتهم بحجته التي قمع بها
 ضلال الملحدين . وصفي سرائرهم من وساوس الشياطين . وطهر ضمائرهم عن
 نزغات الزائعين . وعمر أقدسهم بأنوار اليقين حتى اهتدوا بها الى أسرار
 ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد ﷺ سيد المرسلين . وأطلعوا على طريق
 التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول . وتحققوا أن لامعانة
 بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا أن من ظن من الحشوية
 وجوب الجود على التقليد . واتباع الطواغر ما توبه الامن ضعف العقول .
 وقلة البصائر ، وان من تغافل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل
 حتى صادموا به قواطع الشرع ما توبه الامن خبث الضمائر . فبطل أولئك
 الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط
 بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على
 الصراط المستقيم . فكلا طرفي قصد الامور ذميم . وانى يستتب الرشاد لمن
 يقنع بتقليد الاثر والخبر . وينكر مناهج البحث والنظر . أو لا يعلم أنه
 لامستند للشرع الا قول سيد البشر ﷺ . وبرهان العقل هو الذي
 عرف به صدقه فيما أخبر ، وكيف يهتدى للصواب من اقننى محض العقل
 واقتصر . وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر . فليت شعري كيف يفزع
 الى العقل من حيث يعتريه العي والحصر أو لا يعلم أن خطأ العقل قاصر
 وان مجاله ضيق منحصر . هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال
 الضلالات . من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات . فقال العقل

يُصر السليم عن الآفات والاذاء ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى اذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الانغياء ، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله المعرض لنور الشمس مخمضاً للاجفان . فلافق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور . والملاحظ بالعين العور لا أحدهما على الخصوص متدل بجبل غرور . وسيتضح لك أيها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة . المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة أنه لم يستأثر بالتوفيق .. للجمع بين الشرع والتحقيق ، فريق سوى هذا الفريق . فأشكر الله تعالى على اقفائك لا آثارهم . وانخراطك في سلك نظامهم وعيائهم . واختلاطك بفرقتهم فعساك أن تحشر يوم القيامة في زميرهم . نسأل الله تعالى أن يصفي أسرارنا عن كدورات الضلال . ويغمرها بنور الحقيقة وأن يحرس ألسنتنا عن النطق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة ، انه الكريم الفاضل .
المنة ، الواسع الرحمة

باب ولفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والابواب . أما اسم الكتاب فهو (الاقتصاد في الاعتقاد) . وأما ترتيبه فهو مشتمل على أربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات ، وعلى أربع أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات

(التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين .
(التمهيد الثاني) في بيان أنه ليس مهماً لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين .
(التمهيد الثالث) في بيان أنه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان .
(التمهيد الرابع) في تفضيل مناهج الأدلة التي أوردتها في هذا الكتاب .
وأما الأقطاب المقصودة فأربعة وجعلتها مقصورة على النظر في الله تعالى فاننا اذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وسما وأرض بل من حيث أنه صنع الله سبحانه . وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث أنه انسان وشریف وعالم وفاضل بل من حيث أنه رسول الله

وان نظرنا في أقواله لم ننظر من حيث أنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث أنها تعريفات بواسطة من الله تعالى فلا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل وفي رسول الله ﷺ وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى في أذن أربعة أقطاب

(القطب الأول) — النظر في ذات الله تعالى — فتين فيه وجوده وأنه قديم وأنه باق وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وأنه مرئي كما أنه معلوم وأنه واحد فهذه عشرة دعاوى نيينها في هذا القطب

(القطب الثاني) — في صفات الله تعالى — ونين فيه أنه حي ، عالم ، قادر ، مريد ، سميع ، بصير ، متكلم وأنه له حياة وعلماً وقدرة ، وإرادة ، وسمعاً ، وبصراً وكلاماً ونذكر أحكام هذه الصفات ولوازمها وما يفتقر فيها وما يجتمع فيها من الأحكام وأن هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز أن يكون شيء من الصفات حادثاً

(القطب الثالث) — في أفعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوى وهو أنه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف مالا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الأنبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقيح

(القطب الرابع) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد ﷺ من الحشر ، والنشر ، والجنة ، والنار ، والشفاعة ، وعذاب القبر ، والميزان والصراط وفيه أربعة أبواب

(الباب الأول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة

(الباب الثالث) في الإمامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

التمهيد الأول

في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين

اعلم أن صرف المهمة إلى مالميس بهمهم - وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال فعود بالله من علم لا ينفع وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء وأخبروا الخلق بأن الله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينظر على الحق ضميره ولم تزين بالعدل جوارحه فقصيره إلى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصروا على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بأمر غريبة وأفعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالاخبار المتواترة سبق إلى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يعمم النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البدهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويخشوه بالاستشعار والخوف ويهيج للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة وأن ما بعد الموت منطو عن أبصار الخلق وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التي أظهرها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرنا واحترز منه لنفسك جهدك فانا بمجرد السماع اذا رأينا ما أخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن

قطعا فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما فاذن أهم المهمات أن نبحت عن قوله الذي قضى الذهن في بادىء الرأى وسابق النظر بامكانه أهو محال في نفسه على التحقيق أو هو حق لا شك فيه فمن قوله أن لكم رباً كلفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثنى رسولا اليكم لا يبين ذلك لكم فيلزمنا لاحالة أن نعرف أن لنا رباً أم لا . وان كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلماً حتي يأمر وينهى ويكلف ويعيث الرسل وان كان متكلماً فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب اذا عصيانه أو أطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله أنا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمننا لاحالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لا نفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست . وكل ذلك مهم لا يحض عنه لعاقل

فان قلت انى لست منكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسى ولكنى لست أدري أنه ثمرة الجبله والطبع وهو مقتضى العقل أو هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الآن فضول بل لاسبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص فمثال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهى معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءت من جانب اليمين أو من جانب اليسار وذلك من أفعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والأصول

التمهيد الثاني

في بيان الخوض في هذا العلم وان كان مهما فهو في حق

بعض الخلق ليس بهم بل المهم لم تركه

اعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب والطيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الرأي كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق

(الفرقة الاولى) - آمن بالله وصدقته رسوله واعتقدت الحق وأضرته واشتغلت اما بعبادة وأما بصناعة فهو لا ينبغي أن يتروا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته ايام بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايان وعقد تقليدي أو يقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركيته ايهان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه يبحث وبرهان بل بمجرد قرينة وخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهو لا مؤمنون حقا فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تمحي عنها بما يذكّر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط

(الفرقة الثانية) - طائفة مالت عند اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجاني الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممتري على الباطل من مبتدأ النشوال كبر السن لا ينفع معه الا السوط والسيف فأكثر الكفرة

أسلوا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرأت توار يخ الاخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا الى الانقياد ولم تصادف بجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة اصرار وعناد ولا تقظن ان هذا الذي ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الاحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش فهؤلاء تضربهم العلوم كما تضرب رياح الورد بالجمل وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله فمن منح الجبال علماً أضاعه ومن منح المستوجبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعاً ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنهوا من أنفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طمأنينتهم واماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقييح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكك بذلك القدر فلا ينبغي أن يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه أبواباً أخرى من الاشكالات فان كان ذكياً فظناً لم يقنعه إلا كلام يسير على محك التحقيق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من أهل الضلال يتفرس مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعترافهم في عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجليلة والفطرة فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة

والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التهاوى والاصرار وأكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحرى والادلاء ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء فثارت من بواطنهم دواعى المعاندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور قسادهما حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التى نظروا بها فى الحال بمد السكوت عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقراً فى قلب مجنون فضلاً عن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له فليتحرز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللفظ فى ارشاد من ضل من هذه الأمة وليتخفظ من النكد الذى يحرك داعية الضلال وليتحقق أن مبيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعده اعاتته فى القيامة

التمهيد الثالث

فى بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

اعلم أن التبحر فى هذا العلم والاشتغال بمجمعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات . فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه فى التمهيد الثانى اذ نبين أنه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القاب عن الرب والشك فى الايمان وإنما تصير ازالة الشك فرض عين فى حق من اعتراه الشك فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم فاعلم أنه قد سبق أن ازالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا فى الأقل.

ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بأفاضة الشبهة فيهم فلا بد عن مقاوم شبهته بالكشف ويعارض اغواءه بالتفسيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب أن يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشغول بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقهاء نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشغل به منهما أو جنبنا عليه الاشتغال بالفقه فإن الحاجة اليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغنى أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام باد بالاضافة اليه كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقهاء كان التشاغل بالفقه أم لا لأنه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدينا فأما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاح والمرضى أقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علت ما بين الثمرتين . ويدلك على أن الفقه أهم العلوم اشتغال الصحابة رضى الله عنهم بالبحث عنه في مشاوراتهم ومفاوضاتهم ولا يفرنك ما بهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدول نادرة والطبيب أيضاً قد يلبس فيقول وجودك ثم وجودك ثم وجود بدئك موقوف على صناعتي وحياتك منوطه بي فالحياة والصحة أولاً ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ماتحت هذا الكلام من التمية وقد نهينا عليه

التمهيد الرابع

في بيان مناهج الأدلة التي استهجنها في هذا الكتاب

اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة وقد أوردنا بعضها في كتاب محك النظر، واشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم ولكننا في هذا الكتاب نختز عن الطرق المتخلقة والمسالك الغامضة قصداً للايضاح وميلاً الى الإيجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج

(المنهج الأول) — السبر والتقسيم وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم أما حادث واما قديم ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً أنه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين أحدهما قولنا : العالم اما قديم أو حادث فإن الحكم بهذا الانحصار علم والثاني قولنا ومحال أن يكون قديماً فإن هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد الا من علمين هما أصلان ولا كل أصليين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً اذا كان لم يكن لنا خصم لأنه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الأصلين فإنه مستفاد منهما . ومهما أقر الخصم بالأصليين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى (المنهج الثاني) — أن نرتب أصليين على وجه آخر مثل قولنا كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب

فتأمل . هل يتصور أن يقر الخصم بالاصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال

(المنهج الثالث) — أن لا تعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض الى المحال وما يفضى الى المحال فهو محال لاحالة مثاله : قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لانهاية لها لزم منه صحة قول القائل أن مالا نهاية له قد انقضى وقرع منه ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لاحالة أن المفضى اليه محال وهو مذهب الخصم فهنا أصلاً (أحدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لانهاية لها فقد انقضى مالا نهاية له فان الحكم يلزوم انقضاء مالا نهاية له على القول بنفى انتهاء عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم إقرار وانكار بأن يقول لأسلم أنه يلزم ذلك . (والثاني) قولنا أن هذا اللازم محال فانه أيضاً أصل يتصور فيه انكار بأن يقول سلمت الأصل الأول ولكن لأسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء مالا نهاية له ولكن لو أقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منها واجباً بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهب المفضى الى هذا المحال . فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول وازدواج الاصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل . والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكره الذي هو عبارة عن احضارك الاصلين في الذهن وطلبك التفتن لوجه لزوم العلم الثالث من العلبين الاصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان احدهما احضار الاصلين في الذهن وهذا في درك العلم المطلوب وظيفتان احدهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والآخر تشوقك الى التفتن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طلباً فلذلك قال من جرد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث أراد حد النظر أنه الفكر . وقال من جرد التفاته الى الوظيفة

الثانية في حد النظر أنه طلب علم أو غلبة ظن . وقال من التفقت الى الأمرين جميعاً أنه الفكر الذى يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ماسودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفى غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن فى طلب الصحيح إلى ما قبل فى حد النظر دل ذلك على انك تخصص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه إلى حاصل فانك اذا عرفت أنه ليس هنا إلا علوم ثلاثة علمان هما أصلان يترتان ترتباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان أحدهما احضار العلمين فى ذهنك والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك فى اطلاق لفظ النظر فى أن تعبر به عن الفكر الذى هو احضار العلمين أو عن التشوف الذى هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث . أو عن الأمرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضي أن أعرف اصطلاح المتكلمين وأنهم عبروا بالنظر عماذا . فأعلم أنك اذا سمعت واحداً يجد النظر بالفكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذى هو يطلب به . لم تسترب فى اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام فى حد النظر (مسألة خلافية) ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لاخلاف فيه وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه وإذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعانى من الألفاظ ولقد كان من حقه أن يقدر المعانى أولاً ثم ينظر فى الألفاظ ثانياً ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونكل عن التحقيق

فان قلت أنى لأستريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين
إذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من أين يجب على الخصم
الاتقرار بهما ومن أين تقتضى هذه الأحوال المسئلة الواجبة التسليم ؟
فاعلم أن لها مدارك شتى ولكن الذى نستعمله فى هذا الكتاب يجتهد
أن لا يعد ستة :

(الأول) — منها الحسيات أعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة.
مثاله . انا إذا قلنا مثلا كل حادث فله سبب وفى العالم حوادث فلا بد لها
من سبب فقولنا فى العالم حوادث أصل واحد يجب الاتقرار به فانه يدرك
بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم
والأمطار ومن الأعراض الأصوات والألوان وأن تخيل أنها متقلة
فالاتقال حادث ونحن لم ندع إلا حادثاً ولم نعين أن ذلك الحادث جوهر
أو عرض أو اتقال أو غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث
الآلام والإفراح والغمو في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثانى) — العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما
حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل
عقل مثاله أن تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق
الحوادث فهو حادث فأحد الأصلين قولنا أن مالا يسبق الحوادث فهو حادث
ويجب على الخصم الاتقرار به لان مالا يسبق الحادث اما أن يكون
مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً
لما هو بديهي في العقل وإن أنكر أن ماهو مع الحادث أو بعده ليس
بمحدث فهو أيضاً منكر للبديهة

(الثالث) التواتر . مثاله انا تقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق
لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذاً صادق
فان قيل انا لانسلم أنه جاء بالمعجزة فنقول . قد جاءنا بالقرآن والقرآن
معجزة فاذاً قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم أحد الأصلين وهو أن

القرآن معجزة اما بالطوع أو بالدليل وأراد انكار الأصل الثاني وهو أنه قد جاء بالقرآن وقال لأسلم أن القرآن مما جاء به محمد ﷺ نسلما لم يمكنه ذلك لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

(الرابع) — أن يكون الأصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة اما الى الحسيات أو العقليات أو المتواترات فان ما هو فرع الاصلين يمكن أن يحمل أصلا في قياس آخر مثاله انا بعد أن نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلا في نظم قياس مثلا أن نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثا بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه .

(الخامس) — السمعيات مثاله انا ندعي مثلا أن المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا أنكر الخصم ذلك منعه الشرع منها كان مقرا بالشرع أو كان قد أثبت عليه بالدليل فانا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار

(السادس) — أن يكون الأصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلماته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسيا ولا عقليا انتفعنا باتخاذ اياه أصلا في قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق إلا من لا عقل له ولا حس له وكان الأصل معلوما فالحس الذي تقدم كالأصل المعلوم

بحاسة البصر اذا استعمل مع الاكراه فانه لا ينفع والا كرهه اذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلاً وكذلك المسموع في حق الأصم وأما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فأما من لم يتواتر اليه من وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فأردنا أن نبين له بالتواتر أن نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن لم يقدر عليه مالم يحمله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قل المسلم بالنبي متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكمن مذهب له في أحاد المسائل لم تتواتر عند أكثر الفقهاء وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع إلا مع من قدر معه ذلك القياس

وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وإنما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب وأما السمعيات فلا تنفع إلا من يثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الأصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالأموال المحبولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالتفتل بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب (القطب الأول) — في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى (الدعوى الأولى) — وجوده تعالى تقديس برهانه أنا نقول كل حادث فله دونه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها وشرح ذلك بالتفصيل أنا لا نشك في أصل الوجود ثم نعلم أن كل موجود إما متحيزاً أو غير متحيز وأن كل متحيز أن لم يكن فيه اتلاف فنسميه جوهرأ فرداً وأن اتلف إلى غيره سميناه جسمأ وأن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسمأ يقوم به ونسميه الأعراض أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض وأن طال فيها صياحه وأخذ يلتبس منك دليلاً عليه فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه أن لم يكن موجوداً

فكيف تشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المتنازع اذ كان جنسها موجوداً من قبل ولم يكن المتنازع موجوداً فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعى وجوده وندعي أن العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه أصليين فلعل الخصم ينكرهما فنقول له في أى الاصلين تنازع . فان قال انما أنا نزاع في قولك ان كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا فنقول : ان هذا الأصل يجب الاقرار به فانه أولى ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فأنما يتوقف لانه ربما لا ينكشف لهما نزيده بلفظ الحادث ولفظ السبب وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً فانا نغني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل أن وجد كان محالاً أو ممكناً وباطل أن يكون محالاً لأن المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فلسنا نغني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته إذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً بل قد افقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث أنه لا مرجح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نزيد بالسبب الا المرجح : والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لا قامة دليل عليه

فان قيل لم تنكروا على من ينازع في الأصل الثاني وهو قولكم أن العالم حادث فنقول ان هذا الأصل ليس بالأولى في العقل بل نشته

يرهان منظوم من أصلين آخرين هو انا نقول اذ قلنا أن العالم حادث أردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أى الأصلين النزاع

فان قيل لم قيل أن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث : قلنا لانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتهم وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد إذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى أجسام العالم لم نسترب في تبدل الأحوال عليها وأن تلك التبديلات حادثة وإن صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وإن فرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض محال إن كان الخصم عاقلا بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى السموات وهى متحركة على الدوام وأحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلا وأبداً وإلى العناصر الأربعة التى يحويها مقعر فلك القمر وهى مشتركة فى مادة حاملة لصورها وأعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبداً وأن الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وأنها تخرج امتزاجات حادثة فتكون منها المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً وإنما ينازعون فى قولنا أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطنباب فى هذا الأصل ولكننا لاقامة الرسم نقول

الجمهور بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما

الحركة فخدوشها محسوس وان فرض جوهر سائر كالأرض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائر كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون أيضا قبله حادثا لأن القديم لا يتعدم كما سذكروه في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان أردنا ساق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئا سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقيا سائنا فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدنا غموضا ولا يفيدنا وضوحا فان قيل فهم عرفتم أنها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت قلنا لو كنا نشغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لا بطلنا القول بالكون والظهور في الاعراض رأسا ولكن مالا يطل مقصودنا فلا نشغل به بل نقول الجوهر لا يتخلو عن كمن الحركة فيه او ظهورها وبها حادثان فقد ثبت أنه لا يتخلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فهم يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض قلنا قد ذكر في ابطال ذلك أدلة ضعيفة لان طول الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه أن نين أن تجوز ذلك لا يتسع له عقل من لم يزهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه وبيانه أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز وذلك يثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم أن العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتخيّل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز فيسبق منه إلى الوهم إمكان الانتقال عنه كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونه زائدا على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر

بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ولصار يقوم بالعرض عرض
ثم يقتصر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم
به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى أن لا يوجد عرض واحد مالم توجد أعراض
لا نهاية لها فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرق بين اختصاص العرض
بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصين زائداً على
ذات المختص ودون الآخر فنه يتبين الغلط في توهم الانتقال والسر فيه
أن المحل وان كان لازماً للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر ولكن بين
اللازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء وأعني
بالذاتي ما يجب بطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود
أشياء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً
للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر أولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز أهو أمر
ثابت أم هو أمر موهوم وتتوصل الى تحقيق ذلك بدليل ونذكر الجسم
بالحس في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً للجسم
زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس
فذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لانه في نفسه دون زيد بل
نعقل زيدا الطويل فطول زيد يعلم تابعا لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم
زيد بطلان طويل زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون
زيد فاختصاصه بزيد ذاتي له أي هو لذاته لانه معنى زائد عليه هو اختصاص
فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال يبطل الاختصاص
فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات العرض
بمخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال
ما يبطل ذاته ورجع الكلام الى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان
كان الاختصاص زائداً على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى
زائداً بطلت بطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى أن اختصاص
العرض بمحله لم يكن زائداً على ذات العرض فاختصاص الجوهر بمحيزه

وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا الجوهر عقل الحيز وأما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواء فإذا قدرنا مفارقة ذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وإنما فرضنا الكلام في الطول لتفهم المقصود فانه وإن لم يكن عرضاً ولكنه عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لفرضنا الى الفهم فإذا فهم فلنتقل اليان الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وإن لم يكن لا نقاباً بهذا الإيجاز ولكن افقر اليه لان ما ذكر فيه غير مقتع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات أحد الاصلين وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمتقلين مع ان الاطئاب ليس في مقابلة خصم معتقد إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم - فإن قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو قولكم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه ؟ قلنا لان العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما ينقضي الى المحال فهو محال ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاث محالات (الأول) : أن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لانهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تناهى فيلزم أن يقال قد تناهى ما لا يتناهى ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى وأن ينتهى وينقضى ما لا يتناهى .

(الثاني) : أن دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي إما شفع وإما وتر وإما لا شفع ولا وتر وإما شفع وتر معاً وهذه الاقسام الاربعة محال فالمقضى اليها محال إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر أو شفع وتر فإن الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلاً والوتر هو أحد الذي لا ينقسم الى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من آحاد إما أن ينقسم بمتساويين أولاً ينقسم بمتساويين وإما أن يتصف بالانقسام وعدم

الانقسام أو ينفك عنهما جميعاً فهو محال وباطل أن يكون شفعاً لأن الشفع إنما لا يكون وتراً لأنه يعوزه واحد فاذا انضاف اليه واحد صار وتراً فكيف أعوز الذي لا ينتاهي واحد ومحال أن يكون وتراً لأن الوتر يصير شفعاً بواحد فيبقى وتراً لأنه يعوزه ذلك الواحد فكيف أعوز الذي لا ينتاهي واحد

(الثالث) : أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لا ينتاهي ثم أن أحدهما أقل من الآخر ومحال أن يكون مالا ينتاهي أقل مما لا ينتاهي لان الأقل هو الذي يعوزه شيء لو أضيف اليه لصار متساويا ومالا ينتاهي كيف يعوزه شيء ويانه أن زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل تلك عشر دورات الشمس إذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لانهاية لها وهي أقل من دورات الشمس إذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشيء أقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر وكل واحد لانهاية له وبعضه أقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل المقدورات البارى تعالى عنكم لانهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات أكثر من المقدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود . وليس شيء من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لا نهاية لمقدورات لم نرد به ما نريد بقولنا لانهاية لمعلوماته بل نريد به ان لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها الایجاد وهذا الثاني لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا الثاني لا ينعدم اثبات أشياء فضلا من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية . وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الألفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن أن المراد بهما واحديهما للامتناسبة بينهما التية ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها أيضاً سر يخالف

السابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها وهو محال بل الأشياء هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلا

وقد اندفع الأشكال بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الالتزام فقد بان صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب

وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا أن العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا إلا موجود السبب فاما كونه حادثا أو قديما وصفا له فلم يظهر بعد فالنشغل به

(الدعوى الثانية) - ندعى أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثا لافتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الآخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال

واما ان ينتهى الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعى بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلا اثبات موجود ونفى عدم سابق

فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية

(الدعوى الثالثة) - ندعى صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل فهو باق لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه

وأما قلنا ذلك لانه لو العدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طار بعدا استمرار الوجود في القدم

وقد ذكرنا أن كل طار فلا بد له من سبب من حيث أنه طار لا من حيث

أنه موجود

وكما افترض تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم فكذلك
يفترض تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود
وذلك المرجح اما فاعل بعدم القدرة أو ضد أو انقطاع شرط من شروط
الوجود ومحال أن يحال على القدرة اذ لوجود شيء ثابت يجوز أن يصدر عن
القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل أن
يكون فعلاً واقعاً بأثر القدرة. فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل
نعم كان محالاً لأن النفي ليس بشيء.

وان قال المعتزلي أن المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من أثر
القدرة فلا يتصف أن يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها
أولية وانما فعله نفى وجود الذات ونفى وجود الذات ليس شيئاً فاذا ما
فعل شيئاً

واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا أنه لم يستعمل القدرة في أثر
الشيء فبقى كما كان ولم يفعل شيئاً

وباطل أن يقال أنه يعدمه ضده لان الضد ان فرض حادثاً اندفع وجوده
بمضادة القديم وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم

ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمه وقد
أعدمه الآن وباطل أن يقال نعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط أن
كان حادثاً استحال أن يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وان كان قديماً
فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا
يتصور عدمه

فان قيل فيما اذا نفى عنكم الجواهر والاعراض. قلنا اما الاعراض
فبانفسها ونعني بقولنا بانفسها أن ذاتها لا يتصور لها بقاء.

وفهم المذهب فيه بأن يفرض في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في
أحيان متواصلة لا توصف بانها حركات إلا بتلاحقها على سبيل دوام

التجدد ودوام الانعدام

فانها ان فرض بقاؤها كانت سكونا لاحركة ولا تعقل ذات الحركة مالم يعقل معها العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بغير برهان وأما الالوان وسائر الاعراض فانما تفهم بما ذكرناه من أنه لو بقى لاستحال عدمه بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى

فانا ينناقده أولا واستمرار وجوده فيالم يزلفلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فثاؤه عقيمة كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تفتى عقيب الوجود وأما الجواهر فانعدامها بان لا يتخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها

(الدعوى الرابعة) - ندعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه قد ثبت قدمه ولو كان متحيزا لكان لا يتخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق

فان قيل بم تتكرون على من يسميه جوهرًا ولا يعتقده متحيزا . قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما الحق اللغة واما لحق الشرع . اما حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى وإضعه له انه اسمه على الحقيقة أى واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظرا الى المعنى الذى به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة والنظر فى ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء اذ لا فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الأفعال وفيه رأيان

أحدهما أن يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى إلا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم . وأما أن يقال لا يحرم إلا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فينظر فإن كان يوم خطأ فيجب الاحتراز منه لأن إيهام الخطأ في صفات الله تعالى حرام . وإن لم يوم خطأ يحكم بتحريمه فكلا الطريقين محتمل ثم الإيهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوم عند قوم ولا يوم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) — ندعى أن صانع العالم ليس بجسم لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين وإذا استحال أن يكون جوهرأ استحال أن يكون جسما ونحن لانعني بالجسم الا هذا

فإن سماه جسما ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا بحق العقل فإن العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولا تلهو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ولا يرجع أحد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجع كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لاصانعا ومخلوقا لخالقا

(الدعوى السادسة) — ندعى أن صانع العالم ليس بعرض لأننا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتا تقوم به وذلك الذات جسم أو جوهر . ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضا حادثا لا محالة اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا أن صانع العالم قديم فلا يمكن أن يكون عرضا وإن فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متجزئا فنحن لا نتكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فإن اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عنينا به ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما اذا قلنا التجار ليس بعرض ولا صفة

عنيأ به أن صنعة التجارة غير مضافة إلى الصفات بل إلى الذات الواجب وصفها بحملة من الصفات حتى يكون صانعاً فكذا القول في صانع العالم وإن أراد المتنازع بالعرض أمراً غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة أو الشرع لا للعقل

(الدعوى السابعة) — ندعى أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض إذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متميز فالجهات ست فوق وأسفل، وقدام وخلف، ويمين، وشمال. فغنى كون الشيء فوقنا هو أنه في حيز يلي جانب الرأس. ومعنى كونه تحتاً أنه في حيز يلي جانب الرجل. وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه أنه في جهة فقد قيل أنه في حيز مع زيادة إضافة

وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين أحدهما أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والآخر أن يكون حالاً في الجوهر فإنه قد يقال أنه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر أولى وللعرض بطريق التبعية للجوهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة

فإن أراد الخصم أحدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرًا أو عرضاً

وإن أراد أمراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في إطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا للعقل فإن قال الخصم إنما أريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم تنكره. ونقول له أما لفظك فإنما تنكره من حيث أنه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى وأما مرادك منه فاستأنكره فإن مالا أفهمه كيف أنكروه وعساك تريد به غلبه وقدرته وأنا لا أنكره كونه بجهة على معنى أنه

عالم وقادر فانك اذا فتحت هذا الباب وهو أن تريد باللفظ غير ماوضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا أنكره مالم تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل أيضا على بطلان القول بالجهة لان ذلك يترك الجواز اليه ويوجه الى مخصص ينخصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين أحدهما أن الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص ينخصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائدا على ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحالة قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل اختص بجهة فوق لانه أشرف الجهات

قلنا لا انما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقيل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلا اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذ ذاك حيوان فتسمي الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محازيا لجسم العالم وكل محاز فاما أصغر منه وأما أكبر واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدرا قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو أيضا مقدر بالتبعية فانا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر ولا يتصور أن يكون في عشرين فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لازم كونه بجهة بطريق التبعية

فان قيل فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدي ترفع الى السماء في الأدعية شرعا وطبعا وما باله ﷺ قال للجارية التي قصد اعتاقها فاراد أن يستيقن إيمانها أين الله فأشارت الى السماء فقال انها

مؤمنة * فالجواب عن الاول أن هذا يضاهى قول القائل أن لم يكن الله تعالى فى الكعبة وهو بىته فما بالنا نمجوه ونزوره وما بالنا نستقبله فى الصلاة فان لم يكن فى الارض فما بالنا تذلل بوضع وجوهنا على الارض فى السجود وهذا هذان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة فى الصلاة ملازمة الثبوت فى جهة واحدة فان ذلك لا محالة أقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها فكذلك السماء قبة الدعاء كما أن البيت قبة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزعه عن الحلول فى البيت والسماء ثم فى الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لامثاله

وهو أن نجاة العبد وفوزه فى الآخرة بان يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل والجوارح إنما استعملت لتنطير القلب وتزكيتة فان القلب خلق خلقه يتألم بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب ، ولما كان المقصود أن يتواضع فى نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف بحسنة رتبته فى الوجود لجلال الله تعالى وعلوه وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجهة لتواضعه أنه مخلوق من تراب كلف أن يضع على التراب الذى هو أذل الأشياء وجهه الذى هو أعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة فى تماسها الأرض فىكون البدن متواضعا فى جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يلقى به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات إلى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضعية على القلب فيها نجاته وذلك أيضا ينبغى أن تشترك فيه الجوارح والقدر الذى يمكنه أن تحمل الجوارح

وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقادات فإن غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى أن من المعتاد المفهوم المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول أمره في السماء السابعة وهو إنما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير برأسه إلى السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره أي أمره في السماء أي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلتطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياهم إلى تعظيم الله وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح في ذلك خدم واتباع يخضعون للقلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات (فهذا هو السر) في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم ويضاف إليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان أرزاقه الملائكة ومقرم ملكوت السموات وهم الموكلون بالأرزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الأرزاق من الملوك إذا أخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعاً وشرعاً فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم في السماء فيكون ذلك أحد أسباب إشاراتهم تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائنون علواً كبيراً وأما حكمه صلوات الله عليه بالإيمان لجارية لما أشارت إلى السماء فقد

انكشف به أيضاً أن لا سبيل للأخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكى . وقد كان يظن بها أنها من عبادة الأوثان ومن يعتقد انه في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالاشارة الى السماء أن معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدوه وأولئك فان قيل فنى الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عن الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال

قلنا سلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلو عن طرفي التقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالماً ولا جاهلاً فان أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما . وأما الجاد الذي لا يقبل واحداً منهما لأنه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالتحيز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلق عن متضادته فرجع النظر اذاً الى أن موجودا ليس بمتحيز ولا هو في متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا

فان زعم الخصم أن ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه فأنه مهما بان أن كل متحيز حادث وأن كل حادث يفتقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز أما الاصلان فقد أثبتناهما وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جردها مع الاقرار بالاصلين

فان قال الخصم أن مثل هذا الموجود الذى ساقى دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذى أردت بقولك غير مفهوم فان أردت به أنه

غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت فانه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الاعلى وفق مرآة ولا يستطيع أن يتوهم مالا يوافقه.

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول أى ليس بمعلوم بدليل العقل فهو حال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب الدليل الذى لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فلنحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتاً للصوت لقدر له لوناً ومقدراً وتصوره كذلك

وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والفسق والغضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ويسوم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال فيجده يقصر عنه الابتداء ير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن أراها مشتملة على الأطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهمات مع التساهل في مضايق الاشكالات فرأيت نقل الأطناب من مكان الموضوع الى مواقع الغموض . أهم وأولى (الدعوى الثامنة) ندعى أن الله تعالى منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يحل فيه

الا عرض وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى افران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى (الرحمن غلى العرش استوى) وما معنى قوله عليه السلام « ينزل الله كل ليلة الى السماء الدنيا » قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منها في هذه الظاهرين يرشد الى ما عدها وهو اننا نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذى نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأملات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معنى هذه الآيات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فأدرجو فلكل علم رجال

ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضى الله عنه بعض السلف حيث استدل الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعى الايمان به واجب وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ولست أقول أن ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبه بغيره فأما معانى القرآن فلم يكلف الا عيان فهم جميعها أصلاً ولكن لسنا نرضى قول من يقول ان ذلك من التشابهات كحروف أوائل السور فان حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن أتى بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولاً إلا أن يعرف ما أردته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المختارة من جهته

وأما قوله ﷺ « ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا » فلفظ مفهوم ذكر للتفهم وعلم أنه يسبق الى الافهام منه المعنى الذى وضع له أو المعنى الذى يستعار فكيف يقال أنه متشابه بل هو تخيل معنى خطأ عند الجاهل

ومفهم معنى صحيحا عند العالم وهو كقوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) فانه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه على العرش وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله ﷺ « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين علي الانامل والأظافر ثابتين من الكف وعند العالم يدل علي المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة علي التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم علي ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالى (١) (من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن أتاني بمشي أتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل علي نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاثنيان يدل علي القرب في المسافة وعند العاقل يدل علي المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي اشد انصباباً الي عبادي من طاعتهم الي وهو كما قال (٢) (لقد طال شوق الابرار الي لقائي وأنا الي لقائهم لأشد شوقاً) تعالى الله عما يفهم من معني لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم وحاجة الي استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسيباه في العادة وكذا لما قال في الحجر الاسود أنه يمين الله في الارض بظن الجاهل انه اراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع ثم أنه ان فتح بصيرته علم انه كان علي العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود فيدرك بأدنى مسكة انه استعير للمصاحفة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله

كما يؤمر بتقيل يمين الملك فاستعير اللفظ لذلك والكمال العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البديهة فانرجع الى معنى الاستواء والنزول أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوما أو مرادا أو مقدورا عليه أو محلا مثل محل العرض أو مكانا مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع أنه لا نسبة سواها نسبة لا يخيلها العقل ولا يبنوا عنها اللفظ فليعلم أنها المراد اما كونه مكانا أو محلا كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يخيله كما سبق وأما كونه معلوما ومرادا فالعقل لا يخيله ولكن اللفظ لا يصلح له وأما كونه مقدورا عليه وواقعا في قبضة القدرة ومسخر له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به وينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يخيله العقل ويصلح له اللفظ فاخلق بأن يكون هو المراد قطعاً إما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وإنما ينبى عن فهم مثل هذا افهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد الملتفتين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا أوائلها فن المستحسن في اللغة أن يقال استوى الامير على مملكته حتى قال الشاعر

قد استوى بشير على العراق من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف رضى الله عنهم يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما يفهم من قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) وأما قوله ﷺ « ينزل الله الى السماء الدنيا » فلتأويل فيه مجال من وجهين أحدهما - فى اضافة النزول اليه وأنه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسأل القرية) والمسئول بالحقيقة أهل القرية وهذا أيضا من المتداول فى الالسة أعنى اضافة أحوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب البلد ويراد عسكره فان المخبر بنزول

المملك على باب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل المملك والآن تقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول المملك نزول العسكر وهذا جلي واضح والثاني - أن لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع في حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء أى تكبر ويقال ارتفع الى أعلى عليين أى تعظم وإن علا أمره يقال أمره في السماء السابعة وفي معارضة اذا سقطت رتبته يقال قد هوى به الى أسفل السافلين وإذا تواضع وتلطف له تطامن الى الأرض ونزل الى أدنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها في النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذى يقتضيه علو الرتبة ويكال الاستغناء فالتنظر الى هذه المعاني الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها مالمالذي يحوزها العقل .

أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن إلا في متحيز وأما سقوط الرتبة فهو محال لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن فيتعين التنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم اذا دعوه وكانت استجابة الدعوة نزولاً بالإضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبير عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباشرة بالدعوة بل على الركوع والسجود فان من يستشعر بقدر طاقة عبادى جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد كلهم بالإضافة الى جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد أصبعاً من أصابعه على قصد التقريب

الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التويخ بل من عادة الملوك زجر الارزال عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقييل لعبته دورهم استحقار ألهم عن الاستخدام وتعازيا عن استخدام غير الأمراء والأطباء جرت به عادة بعض الخلفاء فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يهت القلوب عن الفكر ويخرس اللسان عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع ان عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضوعها لعل ما فهمه الجاهل فان قيل فلما خصص السماء الدنيا قلنا هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لدرجة بعدها كما يقال سقط الى الثرى وارتفع الى الثريا على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع فان قيل فلم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة قلنا لأن الخلوات مظنة الدعوات والليالي أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكركم ويصفوا لذكر الله تعالى قلب الداعي قتل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لاما يصدر عن غفلة القلوب عند تراحم الاشتغال (الدعوة التاسعة) — ندعى أن الله سبحانه وتعالى مرئى خلاقا للمعزلة وإنما أوردنا هذه المسئلة في القطب المرسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لا مريم أحدهما أن تنفي الرؤية عما يلزم على نفي الجهة فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية والثاني أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك إلا لذاته فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئياً كما أنه واجب أن يكون معلوماً ولست أعنى به أنه واجب أن يكون معلوماً ومرئياً بالفعل بل بالقوة أى هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به وأنه لا مانع ولا معيل في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلا مراً آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء

الذى فى النهر مرو والخر الذى فى الدن مسكر وليس كذلك لانه يسكر ويروى عن الشرب ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر فى طرفين

أحدهما فى الجواز العقلي والثاني فى الوقوع الذى لاسيلى الى دركة إلا بالشرع ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضا لاحالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين واقعين عقليين على جوازه

الأول هو إنا نقول أن البارى سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف سائر الموجودات فى استحالة كونه حادثا أو موصوفا بما يدل على الحدوث أو موصوفا بصفة تناقض صفات الالية من العلم والقدرة وغيرهما فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم به فانه لما لم يؤد إلى تغير فى ذاته ولا إلى مناقضة صفاته ولا إلى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الاجسام والاعراض فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالرئى تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود

فان قيل فكونه مرئيا يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرأ وهو محال ونظم القياس انه ان كان مرئيا فهو بجهة من الرأى وهذا اللازم محال فالمنضى الى الرؤية محال

قلنا أحد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن الأصل الأول هو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية بمنوع فنقول لما قلتم انه ان كان مرئيا فهو بجهة من الرأى أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر ولاسيلى الى دعوى الضرورة وأما النظر فلا بد فى بيانه ومסתاهم انهم لم يروا الى الآن شيئا الا وكان بجهة من الرأى مخصوصة فيقال وما لم ير فلا يحكم باستحالته ولو جاز هذا لجاز للجسم أن يقول أنه تعالى جسم لأنه فاعل فانتا لم تر الى الآن فاعلا إلا جسما أو يقول ان كان فاعلا

وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجود الا وهو لذلك فلا فضل بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بأن ماشوهد وعلم ينبغي أن لا يعلم غيره إلا على وفقه وهو لمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول لو كان موجوداً لكان يختص بميز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشأ هذا احالة موجودات اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في أمور عامة وذلك بحكم لا أصل له على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا ما يعترف به أكثر المعتزلة ولا يخرج عنه لمن اعترف به ومن أنكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان نفسه في المرأة ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا أنه لا يرى نفسه وانما يرى صورة محالية لصورته منطبعة في المرأة انطباع النفس في الحائط

فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن امرأة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرأة بذراعين وان تباعد بثلاثة أذرع فكذلك فالبعيد عن المرأة بذراعين كيف يكون منطبعا في المرأة وسمك المرأة ربما لا يزيد على سمك شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرأة فهو محال اذ ليس وراء المرأة إلا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرأة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرأة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرأة بذراعين فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرأة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الاجسام المحيطة بالمرأة إلا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة وقد تطلب المقابلة والجهة ولا ينبغي أن تستحق هذا الالتزام فانه لا يخرج للبعثرة عنه ونحن نعلم بالضرورة ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرأة وقيل له انه يمكن ان تبصر

نفسك في مرآة لحكم بانه محال وقال لا يخلو اما ان أرى نفسي وأنا في المرأة فهو محال أو أرى مثل صورتي في جرم المرأة وهو محال أو في جرم وراء المرأة وهو محال أو المرأة في نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها جسم صور ولا مجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال أن يكون في جسم واحد صورة إنسان وحديد وحائط وان رأيت نفسي حيث أنا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي ولا بد من المقابلة من الرائي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم أنه باطل وبطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا أراها والافسار أقسام كلامه صحيحة فبهذا يستبين ضيق حـصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه ولم تأنس به حواسهم (المسلك الثاني) - وهو الكشف البالغ أن تقول انما أنكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما زيده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن أنا نريد بها حالة تساوى الحالة التي يدركها الرائي عند النظر الى الأجسام والالوان وهيئات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان نفى من معانيه معنى لم يستحل في حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة أثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئى حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالجماز أطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المراتب فلننظر الى حقيقة معناه ومحلوه الى متعلقه ولنتأمل أن الركن من جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو فنقول أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي ندرکها بالعين من المرئى لو أدرکناها بالقلب أو بالجبهة مثلا لكننا نقول قدرأينا الشئ وأبصرناه وصدق كلامنا فان العين محل والة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا أن نقول علمنا بقلبنا أو بدماعنا إدراكنا الشيء بالقلب أو بالدماع وكذلك ان أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين

وأما المتعلق بعينه فليس ركنا في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالياض رؤية ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود أى موجود كان وأى ذات كان فإذا الركن الذى الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة ماهى ولا حقيقة لها إلا أنها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة إلى التخيل فانا نرى الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة فى دماغنا على سبيل التخيل والتصور ولكننا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقه ولا ترجع تلك التفرقة الى ادراك صورة أخرى بخالفة لما كانت فى الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخيلة من غير فرق وليس بينهما افتراق الا أن هذه الحالة الثانية كالاتكمال الحالة التخيل وكالكشف لها فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية فى الخيال والحادثة فى البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة فى الخيال فإذا التخيل نوع ادراك على رتبة ووراء رتبة أخرى هى أتم منه فى الوضوح والكشف بل هى كالاتكمال له ففسمى هذا الاتكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وإصاراً وكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل ما لا صورة له أى لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع ادراك فلتنظر (٦ - اقتضاد)

هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة
 الابصار الى التخيل فان كان ذلك نمكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال
 بالاضافة الى العلم رؤية كما سميناه بالاضافة الي التخيل رؤية ومعلوم أن
 تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في
 الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما وكذا
 في ذات الله سبحانه وصفاته بل نكاد ندرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى
 طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذات هذه المعاني
 المعلومة كلها

فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه
 بل على استدعاء الطبع له إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في
 هذا العالم والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته فهو محجوب عنه وكما
 لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد مافي العين سببا بحكم اطراد
 العادة لامتناع الابصار للتخييلات فلا يبعد أن تكون كدورة النفس
 وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعا من ابصار المعلومات فاذا
 بعثر مافي القبور وحصل مافي الصدور وزكت القلوب بالشراب
 الطهور وصفيت بأنواع التصفية والتنقية لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد
 استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات يكون
 ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر
 عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو ابصاره أو ماشئت من
 العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني. واذا كان ذلك ممكنا بان
 خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق
 وخلق في العين غير مستحيل كما أن خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم
 المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل يوجهه وان
 الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه الا على سبيل العناد أو المشاحة
 في اطلاق عبارة الرؤية أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي

ذكرناها ولتقتصر في هذا الموجز على هذا القدر

(الطرف الثاني) في وقوعه شرعا وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكثرتها يمكن دعوى الاجماع على الاولين في ابتهاهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ونعلم قطعا من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله ﷺ وجملة من ألفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى ﷺ (أرني أنظر اليك) فانه يستحيل أن يخفي عن نبي من أنبياء الله تعالى انتهى منصبه الى أن يكلمه الله سبحانه شفاهة أن يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم لذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة أنه ليس بجهة أو كيف عرف أنه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية مائيس بجهة محال فليت شعري ماذا يضمم الخصم وبقدره من ذهول موسى ﷺ أبقدره معتقدا أنه جسم في جهة ذولون واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي ﷺ فان القائل بأن الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم أن مائيس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه أفضل السلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فأنت الآن أيها المسترشد مخير من أن تميل الى تجهيل النبي ﷺ تسليما أو الى تجهيل المعترلي فاختر لنفسك ما هو أليق بك والسلام

فان قيل ان دل هذا لكم فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا ودل

عليكم قوله تعالى (لن - اني) ودل قوله سبحانه (لا تدركه الابصار)

قلنا اما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت

ما هو جائز في نفسه والاثنياء كلهم عليهم أفضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن أين يبعد أن يدعو النبي عليه أفضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجى الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن

وأما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمسه وانما التمس في الآخرة فلو قال أرني أنظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه علي الخصوص لا علي العموم وما كان أيضا دليلا على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال

وأما قوله (لا تدركه الابصار) أي لا تحيط به ولا تكتشفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام وذلك حق أو هو عام فأريد به في الدنيا وذلك أيضا حق وهو ما أراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولتقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية ولينظر المنصف كيف افترقت الفرق وتحزبت الى مفرط ومفرط

أما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فأثبتوا الجهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا أن في اثباتها اثبات الجهة فؤلاء تغلغوا في التنزيه محترزين من التشبيه فافرطوا والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبها فوق الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق فقفطنوا للسلك القصد وعرفوا أن الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وتممة وأن الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وقرينه وهي تكملة له فاتفاء للجسمية أوجب اتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روافده وتكملاته ومشاردة له في خاصيته وهي أنها لا توجب تغييرا في ذات المرئي بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد

في الاعتقاد

(الدعوة العاشرة) ندعي أنه سبحانه واحد فان كونه واحدا يرجع الى ثبوت ذاته ونفي غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب

فنقول الواحد قد يطلب ويراد به انه لا يقبل القسمة أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام اذ الانقسام للماله كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لا يتصور انقسامه وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له في رتبته كما تقول الشمس واحدة والبارى تعالى أيضا بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهر اذ المفهوم من الضد هو الذى يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجمع وما لا محل له فلا ضد له والبارى سبحانه لا محل له فلا ضد له

وأما قولنا لا ندله فنعي به ان ماسواه هو خالقه لا غير وبرهانه أنه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه أو أرفع منه أو كان دونه وكل ذلك محال فالمفضى اليه محال ووجه استحالة كونه مثله من كل وجهان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة فانا لانعقل سوادين الا في محلين أو في محل واحد في وقتين فيكون أحدهما مفارقاً للآخر ومبايناً له ومغايراً أما في المحل وأما في الوقت والشئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما اثنان اذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته فان استوي اثنان في الحقيقة والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما أما في المحل أو في الزمان فان فرض سوادان مثلاً في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً اذ لم تعرف الاثنينية ولو جاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار الى انسان واحد ويقال إنه انسانان بل عشرة وكلها متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال بالضرورة فان كان

ند الله سبحانه مساويا له في الحقيقة والصفات استحالة وجوده اذ ليس مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال أن يقال يخالفه بكونه أرفع منه فان الرفع هو الاله والاله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها والآخر المقدر ناقص ليس بالاله ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق إنه أرفع الموجودات وأجلها وان كان أدنى منه فان محالا لأنه ناقص ونحن نعبر بالاله عن أجل الموجودات فلا يكون الأجل الا واحدا وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويطل العدد كما سيأتي

فان قيل بم تسكرون على من لا ينازعكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله مهما كان الاله عبارة عن أجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجملته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين أحدهما مثلا خالق السماء والآخر خالق الأرض أو أحدهما خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا .

فان لم يكن على استحالة هذا دليل فن أين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن الخالق أو يقول أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر أو أحدهما خالق الجواهر والآخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين اما أن تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعا حتى خلق أحدهما بعض الأجسام والاعراض دون البعض أو يقال كل الأجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل أن يقال إن بعض الأجسام يخلقها واحد كالسماء مثلا دون الأرض فانا نقول خالق السمااء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا فان كان

قادراً كقدرته لم يتميز أحدهما في القدرة عن الآخر فلا يتميز في المقدور عن الآخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته إلي أحدهما بأولى من الآخر وترجع الاستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تزامم متماثلين من غير فرق وهو محال وإن لم يكن قادراً عليه فهو محال لأن الجواهر متماثلة وأكوانها التي هي اختصاصات بالايجاز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله إذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الأجسام والجواهر فلم تنقيد بمقدور واحد وإذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الأعداد بأولى من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر بمكن وجوده في قدرته

والقسم الثاني أن يقال أحدهما يقدر على الجوهر والآخر على الاعراض وهما مختلفان فلا تجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر وهذا محال لأن العرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على الآخر فكيف يخلفه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند إرادته لخلق العرض فيبقى عاجزاً متحيراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر إن أراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك إلى التمانع

فإن قيل مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس قلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافاً فإن أوجبتموها فهو تحكم بل هو أيضاً مبطل للقدرة فإن خلق الجوهر من واحد كأنه يضطر الآخر إلى خلق العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة إن كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخير
 قلنا هذا هوس لأن الشر ليس شرا لذاته بل هو من حيث ذاته
 مساو للخير ومماثل له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم
 بالنار شر واحراق بدن الكافر خير ودفع شر والشخص الواحد اذا تكلم
 بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في حقه شرا فالقادر على احراق الجمه بالنار
 عند سكوته عن كلمة الايمان لابد أن يقدر على احراقه عند النطق بها لان
 نطقه بها صوت ينقض لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق
 ولا يغلب جنساً فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل
 ويقتضى ذلك تمانعاً وتزامناً وعلى الجملة كيفافرض الامر تولد منه اضطراب
 وفساد وهو الذي أراد الله سبحانه بقوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)
 فلا مزيد على بيان القرآن ولنختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق
 مما يليق بهذا الفن إلا بيان استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث وسنشير
 اليه في أثناء الكلام في الصفات رداعلى من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها
 القطب الثاني — في الصفات وفيه سبعة دعاوى اذ ندعى أنه سبحانه
 قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها
 نظر في أمرين أحدهما مابه تخص آحاد الصفات والثاني ما تشترك فيه
 جميع الصفات فلنفتح البداية بالقسم الأول وهو اثبات أصل الصفات
 وشرح خصوص أحكامها

الصفة الأولى — القدرة ندعى أن محدث العالم قادر لأن العالم فعل محكم
 مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات وذلك يدل
 على القدرة وترتب القياس فتقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل
 قادر والعالم فعل محكم فهو اذا صادر من فاعل قادر ففى أى الاصلين النزاع
 فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم قلنا عينا بكونه محكما ترتبه ونظامه
 وتناسبه فن نظر في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب
 الاتقان ما يطول حصره فهذا أصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا

يسع جرده ، فان قيل فبم عرقم الاصل الآخر وهو ان كل فعل مرتب بحكم فاعله قادره قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جرده ولكننا مع هذا نجرد دليلا يقطع دابر الجحود والعتاد فنقول نغنى بكونه قادرا ان الفعل الصادر منه لا يخلو اما أن يصدر عنه لذاته او لزائده عليه وباطل أن يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديما مع الذات فدل أنه صدر لزائد على ذاته والصفة الزائدة التي بها تنبأ للفعل الموجود نسميها قدرة اذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتبأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل ، فان قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم

قلنا سيأتى جوابه في أحكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نغنى بالقدرة الا هذه الصفة وقد أثبتناها فلنذكر أحكامها ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات وأغنى بالمقدورات الممكنات كلها التي لانهاية لها ولا يخفى ان الممكنات لانهاية لها فلا نهاية اذا للمقدورات ونغنى بقولنا لانهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهى الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر أبدا والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له نازا كل مقدور قدرة والمقدورات لانهاية لها فثبت قدرة متعددة لانهاية لها وهو محال كما سبق في ابطال دورات لانهاية لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها لا امر تشترك فيه ولا يشترك في أمر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

وبالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يتمتع التعدد في المقدور لنسبته الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلو (٧ - الاقتصاد)

حركة بعد حركة على الدوام وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عنيناه بقولنا أن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن ان يشار الى حركة فيقال أنها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع أنها تعلقت بمثلها اذ بالضرورة تعلم ان ماوجب للشيء وجب لمثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع الاول ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا ما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حققنا وازيل تعقيد الالتفاظ وببانه أنه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك إلا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتهما والا فان تساهلت في النظر ربما صدق علي خلاف المعلوم أنه محال وأنه يمكن وأنه ليس بمحال فاذا صدق أنه محال وانه ليس بمحال والتقيضان لا يصدقان معاً فاعلم ان تحت اللفظ اجمالاً وانما ينكشف لك ذلك بما قوله وهو أن العالم مثلاً يصدق عليه أنه واجب وأنه محال وانه ممكن أما كونه واجبا فمن حيث أنه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وجودا واجبا كان المراد أيضا واجبا بالضرورة لاجائزا اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة وأما كونه محالا فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لا محالة حدوثه محالا اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف أنه محال

وأما كونه ممكنا فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لاوجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبارات ثلاثة
الاول — : ان بشرط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب
الثاني — : أن يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال
الثالث — : أن تقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا تعتبر وجوده

ولا عدمه ونجرد النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث. وهو الامكان ونفى به أنه ممكن لذاته أى اذا لم نشترط غير ذاته كان ممكنا فظهر منه أنه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكنا محالا ولكن ممكنا باعتبار ذاته محالا باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكنا لذاته محالا لذاته فهما متافهتان. فارجع الى خلاف المعلوم. فنقول اذا سبق في علم الله تعالى إمامة زيد صبيحة يوم السبت مثلا فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أم ليس بممكن فالخلق فيه أنه ممكن ومحال أى هو ممكن باعتبار ذاته ان. قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لالذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى. تعلق ذاتها وهودات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال أن ينقلب جهلا فبان أنه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نرد به الا أن الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال فالجمع بين السواد. والبياض وقدرة الله تعالى من حيث أنها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تنقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذا ان أمران يستحيل انكارهما أعني نفى القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث أنها حياة فقط من غير التفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى أن وجوده يؤدي الى استحالة. فهو صادق في هذا المعنى فانا لسنا نكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون أن الجارى في علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضرورى لاسبيل الى جحده.

الفرع الثانى : ان قال قائل اذا ادعيت عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الأحياء من المخلوقات أهي مقدورة لله تعالى أم لا فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان.

تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدورين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو منكرة للضرورة وبمجاندة لمطالبات الشريعة اذ استحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل أن يقول الله لعبده ينبغي أن تتعاطى ما هو مقدور لي وأنا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه

فنقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا أحزابا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها أيضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنى ولا ايجاد فلزمها شاعتان عظيमतان

أحدهما : انكار ما أطبق عليه السلف رضى الله عنه من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه

والثانية : نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويمتص والهره كما ولدت تدب الى ثدي أمها وهي مخمضة عنها والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالا غريبة يتحير المهندس في استدارتها وتوازى اضلاعها وتناسب ترتيبها بالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل آخر وذلك لتمييز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبنى على أصوله أحدها : ان أحوى الاشكال وأوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني : ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة

والثالث : ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس

والرابع : ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمن والخمسة اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة ، واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن أوساطها ولما كان التحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاوياً لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجاً لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعاً بفرج تتخلل بين البيوت ولا تنسع لاشخاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعري اعرف التحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها أكثر عقلاء الانس أم سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط يجري فقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يديره ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طرفاً لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعساً للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكثتهم الضعيفة الظانين أنهم مسامون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والآيات هيئات هيئات ذلك المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى أهل السنة ذيف وقفوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد

والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقها فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه

فان قيل - فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين ؟
قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للردة وان فرضت الردة مرادة للرتعد ومطلوبة له أيضا ولا مفارقة إلا بالقدرة ثم البرهان القاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى وظل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذا ممكن فان لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فاننا نقول الحركة الاختيارية من حيث أنها حركة حادثة بمكنة بمائلة للحركة الردة فيستحيل ان تتعلق قدرة الله تعالى باحدهما وتقصر عن الأخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو أن الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد اذا أراد العبد تحريكها فلا يخلو هـ اما أن توجد الحركة والسكون جميعاً أو كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون أو الى الخلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم أن مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته أقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا يفضل تعلق القدرة الأخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وإنما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حفظ الحركة من ظل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه أشد ولا أضعف حتي يكون فيه ترجيح فاذا الدليل القاطع على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم قلنا علينا تفهيمه وهو اننا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد فبها خلق الحركة وخلق معها قدرة

عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً فخرج منه أنه منفرد بالاختراع وإن الحركة موجودة وإن التحرك عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات ظاهراً وحاصله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من أوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعاً بقدرة الله تعالى سمي خالقاً ومخترعاً ولم يكن المقدور مخترعاً بقدرة العبد وإن كان معه فلم يسم خالقاً ولا مخترعاً ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكتب تيمناً بكتاب الله تعالى فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن وأما اسم الفعل فتردد في إطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني

فإن قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم فإن القدرة المخلوقة الحادثة إن لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم إذ قدرة لا مقدور لها حال كعلم لا معلوم له وإن تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور إلا من حيث التأثير والايجاد وحصول المقدور به

فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب إلى السبب وهو كونه به فإذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة إذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة إذ القدرة من الصفات المتعلقة

قلنا هي متعلقة وقولكم أن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الإرادة والعلم وإن قلتم أن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضاً باطل فإن القدرة عندكم تبقى إذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة أم لا؟ فإن قلتم لا فهو محال وإن قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها إذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من إثبات نوع آخر من التعلق بنوع المرفوع بها إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم أن تعلق القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرية القديمة عندهم فإنها

متعلقة بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لأنه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها قلنا فليس هذا تعلقا في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال

فان قيل معناه انها متيأة لوقوع المقدور بها قلنا ولا معنى للتأي. الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقا في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا أيضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم إلا في قولنا أنها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور وجود المقدور بها فمن أين يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة إذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجودا أو معدوما فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال

فان قيل فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة قلنا ان عنيتم به أن الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في أن المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجزا خطأ وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله تعالى ظن أنه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على أصلهم مساوية للعجز

من حيث أن المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكرا من حيث أنها حالة مدركة يفارق ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين متفاوتتين إحداها أعلى والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه وبين أن تثبت لله سبحانه ذلك تعالى الله عما يقول الزاتغون ولا تستريب إن كنت منصفاً في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمل هذا المختصر من هذه المسئلة

الفرع الثالث :— فإن قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث وأكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات بتولد بعضها من بعض بالضرورة فإن حركة اليد مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والنقل أيضاً يدل عليه إذا لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فإن كون المذهب مردوداً أو مقبولاً بعد كونه معقولاً والمعلوم عندنا من عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأرض وهذا محال في الأعراض إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاو لشيء حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها منها فلا بد من تقسيمه وإذا لم يكن هذا مفهوماً فقولكم أنه مشاهد حماقة إذ كونهاً حادثة معها مشاهدة لا غير فاما كونها متولدة منها فغير مشاهد وقولكم أنه لو كان بخلق الله تعالى لقدرة على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس يضاهي قول القائل لو لم يكن (٨ — الاقتصاد)

العلم متولداً من الإرادة لقدر على أن يخلق الإرادة دون العلم أو العلم دون الحياة. ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود الشروط دون الشرط غير معقول والإرادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر الحيز فراغ ذلك الحيز فإذا حرك الله تعالى اليد فلا بد أن يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء أو حرارته لاجتماع جسمين في حيز واحد وهو محال فكان خلو أحدهما شرطاً للآخر فتلازما فظن أن أحدهما متولداً من الآخر وهو خطأ فأمّا اللزومات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند ماسة الثلج فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماس في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة فإذا ما يراه الخصم متولداً قسمين

أحدهما : — شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران . والثاني : ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران اذ خرفت العادات

فإن قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن أنكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به ترشح الحرارة من الحرارة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب موجود وكونه موجوداً وحادثاً به فالحادث نسميه متولداً والذي به الحدوث نسميه مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا أقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة فانا اذا أحلنا أن نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يخیل الحصول بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق

القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلّقها وهو محال ثم هو موجب للحجز والتمانع كما سبق

نعم وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلا معنى للاطّباب فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحوادث كلها جواهرها . واعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء . والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

الصفة الثانية : — العلم : ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالماً وصفاته ان ثبت أنه عالم بغيره ومعلوم أنه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استرابته فاذا قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية ؟ قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بموجودة أنه سيوجد لها أم لا يوجد لها فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو اردنا أن نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها .

فانا نقول مثلاً ضعف الاثنين أربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا تضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهى والانسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره

ويبقى من التضعيفات مالا يتناهى فإذا معرفة أضعاف أضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر ولذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة : — الحياة: ندعى أنه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً فان كون العالم القادر حياً ضروري اذ لا يعنى بالحي الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

الصفة الرابعة: — الارادة: أندعى ان الله تعالى مريد لا فعال مبرهانه أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجح ولا تكفى ذاته للترجيح لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذى خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفى فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفى خلافاً للكعبى حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذى في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر بل نعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذى وجد فيه كان ممكناً وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلته تعلق الارادة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفى وجود افعالنا حتى لا

نحتاج الى الارادة اذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالارادة القديمة أيضا لا تتعين لأحد الضدين فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمنخص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفى للحدوث اذ لو حدثت من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفى اذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذى خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفى فان الارادة القديمة عامة التعلق بالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلا بدلا عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون فيقال وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فهما متساويان أعنى الحركة والسكون فى مناسبة الارادة القديمة فما الذى أوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال فى مخصص المنخص ويتسلسل الى غير نهاية

قلنا هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ولم يوفق للحق الا أهل السنة فالناس فيه أربع فرق

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وأنه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديما وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهوؤلاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث فى الوقت الذى حدث فيه لأقبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لافى محل فاقتضت حدوث

العالم وهؤلاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهؤلاء هم القائلون
بكونه محلا للحوادث وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت
الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير
تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الاخر فانه
لا ينفك فريق عن أشكال لا يمكن حله الا أشكال أهل السنة فانه
سريع الانحلال .

أما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم وهو محال لأن الفعل يستحيل
أن يكون قديما اذ معنى كونه فعلا أنه لم يكن ثم كان فان كان موجودا
مع الله أبدا كيف يكون فعلا بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على
ما سبق وهو محال من وجوه ثم أنهم مع اقتحام هذا الاشكال لم
يتخلصوا من أصل السؤال وهو أن الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت
مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوى نسب الاوقات الى الارادة فانهم
ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات
اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت تقاضيتها
ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض
ومن أعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه أمران وأوردناهما في (كتاب
تهافت الفلاسفة) ولا محيص لهم عنهما البتة .

أحدهما : ان حركات الافلاك بعضها مشرقية أى من المشرق الى المغرب
وبعضها مغربية أى مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في
الامكان مساويا له اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزوم من
الذات القديمة أو من دورات الافلاك وهى قديمة عندهم ان تتعين جهة
عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه وهذا لا جواب عنه .

الثاني : أن الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع
السموات بطريق القهر في اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين

شمالى وجنوبى والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فنقول جرم الفلك الاقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور أن تكون قطبا فى الذى أوجب تعين نقطتين من بين سائر النقط التى لانهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الأزيادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين فى (كتاب التفات) و أما المعتزلة فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين

أحدهما : كون البارئ تعالى مريدا بارادة حادثة لا فى محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل أنه مريدها هجر من الكلام كقوله أنه مريد بارادة قائمة بغير

والثانى : أن الارادة لم تحدث فى هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة أخرى فالسؤال فى الارادة الأخرى لازم وتتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم فى هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا لكونه جسما أو اسما أو ارادة أو علما والحادثات فى هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم حدثت الارادة فى هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث ارادة تتعلق بضده

وأما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة فى ذاته تعالى لامتعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا أحد الاشكالين وهو كونه مريدا بارادة فى غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلا للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

وأما أهل الحق فانهم قالوا أن الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلق بها فميزتها عن أضدادها الماثلة لها وقول القائل أنه لم تعلق بها وأضدادها

..مثلاً في الاماكن هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست لإعبارة عن صفة
شأنها تميز الشيء على مثله

فقول القائل لم ميزت الارادة الشيء عن مثله ؟ كقول القائل لم أوجب
العلم انكشاف المعلوم ؟ فيقال لا معنى للعلم الا ما أوجب انكشاف المعلوم
..فقول القائل لم أوجب الانكشاف ؟ كقول لم كان العلم علماً ؟ ولم كان الممكن ممكناً ؟
والواجب واجباً وهذا محال لان العلم لذاته وكذا الممكن والواجب
..وسائر الذوات فكذا الارادة وحقيقتها تميز الشيء عن مثله .

فقول القائل لم ميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة
..والقدرة قدرة وهو محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شأنها تميز
الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان أقوم الفرق قليلاً وأهدأ
سبيلاً من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة
..بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا
بما لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا
السؤال والآن فكما تمهد القول في أصل الارادة

فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث أنه ظهر أن كل
..حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف
القدرة الى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور
..فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي اذا لا محالة
مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين
..ومعتقد أهل السنة أجمعين وقد قامت عليه البراهين

وأما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشرور حادثة بنير
..إرادته بل هو كاره لها ومعلوم أن أكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذا
ما يكرهه أكثر مما يريد فلو الى العجز والقصور أقرب بزعمهم تعالى
..رب العالمين عن قول الظالمين .

فان قيل فكيف يأمر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف

عريد الفجور والمعاصي والظلم والقيح ومريد القبيح سفیه ؟
قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الأمر وبينا أنه مباين للارادة وكشفنا عن
القيح والحسن وبينا أن ذلك يرجع إلى موافقة الاعراض ومخالفتها وهو
سبحانه منزه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسيأتي ذلك في
موضعه إن شاء الله تعالى

الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر : ندعى أن صانع العالم
سميع بصير ويدل عليه الشرع والعقل أما الشرع فيدل عليه آيات من
القرآن كثيرة لقوله (وهو السميع البصير) وقول ابراهيم عليه
السلام (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) ونعلم أن
الدليل غير منقلب عليه في معبوده وانه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه
في الالزام

فان قيل انما أريد به العلم

قلنا انما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المقبومة السابقة الى
الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه
سميعاً بصيراً بل يجب أن يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه
أهل الاجماع من القرآن

فان قيل وجه استحالة انه أن كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً
للحوادث وهو محال وإن كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف
يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى ؟

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي أو فلسفي أما المعتزلي فدفعه حين فانه
سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الآن أن العالم كان موجوداً قبل هذا
فكيف علم في الازل أنه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز
اثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بأنه كائن وفعله بأنه سيكون
وبعده بأنه كان وقبله بأنه سيكون وهو لا يتغير ، عبر عنه بالعلم بالعالم
(٩ - اقتصاد)

والعلية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية. وان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحداثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسيلنا أن تنقل الكلام الى العلم وثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحداثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر وأما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل من لا يبصر والسميع أكمل من لا يسمع فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق وهذا ان صلان يوجب ان الاقرار بصحة دعوانا في أيهما النزاع :

فان قيل النزاع في قولكم واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق قلنا هذا بما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والائمة والعقلاء مجتمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو أعلى وأشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبوعن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لانرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير أكمل وان السمع والبصر كمال - قلنا هذا أيضاً مدرك يديه العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فانا بينا أنه استحالة للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم رآه استفاد من يدكشف وقال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق أو يقال ان ذلك ليس بكمال فان لم يكن كمالاً فهو نقص أولاً هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والنوق واللبس لان قددها نقصان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من أدرك بالشم وكذلك بالنوق فأين العلم بالطعوم من

ادراكها بالنوع

والجواب ان المحققين من أهل الحق صرحوا باثبات أنواع الادراكات مع السمع والبصر والعلم الذى هو كمال فى الادراك دون الاسباب التى هى مقترنة بها فى العادة من المماساة والملافة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر وفى طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره وأما ما هو نقصان فى الادراك فلا يجوز فى حقه تعالى البتة

فان قيل يجر هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذى لا يتألم بالضرب ناقص والعين التى لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغى ان تثبت فى حقه شهوة

قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهى فى أنفسها اذا بحث عنها نقصانات وهى بحاجة الى أمور توجب الحدوث فالألم نقصان ثم هو محوج اليه سبب هو ضرب والضرب مماسة تجرى بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الألم اذا حققت أو ترجع الى درك ما هو محتاج اليه ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالوقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بموجود وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتتيا وينيله ملتذذا فلم تتصور هذه الامور فى حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس بالضرب نقصان فى حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان وثبوتها كمال أريد به أنه كمال بالاضافة اليه ضد الذى هو مهلك كمالا بالاضافة الى الهلاك لأن النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالا فى ذاته بخلاف العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة : الكلام : — ندعى ان صانع العالم متكلم كما أجمع عليه

المسلمون واعلم ان من أراد اثبات الكلام بان العقل يقضى بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في شطط اذ يقال له * ان أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فسلم وان أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم * ومن أراد اثبات الكلام بالاجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن أنكر كون الباري متكلماً بالضرورة يتكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول المرسل * فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى أنه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض أو رسول الجبل اليكم فلا يصفى اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض والله المثل الأعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه أن يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لابد ان يكذب بتليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فعمل الاقوم منهج ثالث وهو الذي سلكناه في اثبات السمع والبصر في أن الكلام للحي اما ان يقال هو كمال أو يقال هو نقص أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال ثبت بالضرورة أنه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعلتموه منشأ نظركم هو كلام الخلق وذلك أما ان يراد به الاصوات والحروف أو يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس القادر أو يراد به معنى ثالث سواههما فان أريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلماً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان أريد به القدرة على خلق

الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلماً باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلماً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محلاً للحوادث فاستحال ان يكون متكلماً وان اريد بالكلام أمر ثالث فليس بمفهوم واثبات مالا يفهم محال قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته وباستحالة كونه متكلماً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الانسان يسمى متكلماً باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف والاخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زورت البارحة في نفسى كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر :

لا يعجبك من أثر خطه حتى يكون مع الكلام أصيلاً
ان الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وما ينطق به الشعراء يدل على أنه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكر !!

فان قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم والادراكات وليس جنساً برأسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الالفاظ والتعبيرات وتأليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في القلب إلا معاني معلومة وهي العلوم والالفاظ مسموعة هي معلومة بالسمع وهو أيضاً علم معلوم اللفظ وينضاف اليه تأليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة فان أثبت في النفس شيئاً سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتأليفها

وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها وسوى العلم بالمعاني مفترقا ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقا ومجموعها فقد أثبتتم أمرا منكرا لانعرفه وايضاحه أن الكلام اما امر أو نهي أو خبر أو استخبار .

أما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلا فإنه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي معرفة أخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له إرادة للدلالة وإرادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يقتصر الى أمر زائد على هذه الامور فكل أمر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر فيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً وكلاماً .
وأما الاستخبار فهو دلالة على أن في النفس طلب معرفة

وأما الأمر فهو دلالة على أن في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة فبعضها محال عليه كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة . وأما ما عدا هذا فغير مفهوم

والجواب أن الكلام الذي نريده معنى زائد على هذه الجملة ولنذكره في قسم واحد من أقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فقول قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام وليس ذلك شيئاً عما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب في التقسيمات وانما يتوهم رده ما أراد الى الامر أو الى ارادة الدلالة ومحال أن يقال أنه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال أن يقال أنه ارادة الأمر لانه قديماً وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يعتذر عند السلطان الهام بقتله تويعه له على ضرب غلامه بأنه انما ضربه لعصيانه وآيته أنه يأمره بين يدي الملك

فيحسبه فإذا أراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عاجز عليك بأمر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد أن تقوم فهو في هذا الوقت أمر بالقيام قطعاً وهو غير مرید للقيام قطعاً فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الأمر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف فان قيل هذا الشخص ليس بأمر على الحقيقة ولكنه موهم أنه أمر؟ قلنا هذا باطل من وجهين احدهما أنه لو لم يكن أمراً لما تمهد عنده عند الملك ولقيل له أنت في هذا الوقت لا تصور منك الأمر الآن الأمر هو طلب الامتثال ويستحيل أن تريد الآن الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في أن تحتج بمعصيتك لأمرك وأنت عاجز عن أمره إذ أنت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ولا شك في أنه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وممهدة لمذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق لزامه الامتثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله

الثاني :- هو أن هذا الرجل لو حكى الواقعة للفتيين وحلف بالطلاق الثلاث اني أمرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصى لا فني كل مسلم بأن طلاقه غير واقع وليس للفتي أن يقول أنا أعلم أنه يستحيل أن تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامتثال فإذا ما أمرت هذا وقاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف النطاء ولا ح وجود معنى هو مدلول اللفظ زائداً على ما عاده من المعاني ونحن نسمى ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فإذا هو المعنى بالكلام القديم

وأما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالاته ذاتية كالعالم فانه حادث ويدل على صانع قديم فنأين يعد ان تدل حروف حادثة على

صفة قديمة مع أن هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً
زل عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا إلا حروفاً وأصواتاً ويتوجه لهم
على هذا المذهب أسئلة واستبعادات نشير إلى بعضها ليستدل بها على طريق
الدفع في غيرها

(الأول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى أسمع صوتاً
وحرفاً فإن قلتم ذلك فإذا لم يسمع كلام الله فإن كلام الله ليس بحرف
وإن لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت
قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس
بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم
المطلوب من سؤال كيف وإنه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه فلتفهم
ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل
كيف سمع فنقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر وهذا
السؤال لاسيلى إلى شفائه إلا بوجهين أحدهما أن نسلم سكر إلى هذا السائل
حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول أدركت أنا كما أدركته أنت
الآن وهذا هو الجواب الشافى والتعريف التام

(والثاني) أن يتعذر ذلك أما لفقد السكر أو لعدم الذوق في السائل
للسكر فنقول أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً
صواباً من وجه، وخطأ من وجه، أما وجه لونه صواباً فإنه تعريف بشيء يشبه
المسؤول عنه من وجه وإن كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو أصل الحلاوة
فإن طعم العسل يخالف طعم السكر وإن قارب من بعض الوجوه وهو أصل
الحلاوة وهذا غاية الممكن فإن لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلاً
تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالعين يسأل عن لذة الجماع وقط
ما أدركه فيمتنع تفهيمه إلا أن تشبه له الحالة التي يدركها المجامع بلذة
الآكل فيكون خطأ من وجه إذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع
لا تساوى الحالة التي يدركها الآكل إلا من حيث إن عموم اللذة قد

شملها فان لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر أصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكليم عليه السلام فنحن لا نقدر على اسماعه أو تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي ألفها أصوات والاصوات لا تشبه ما ليس بأصوات فيتعذر تفهيمه بل الاصح لو سأل وقال كيف تسمعون أستم الاصوات وهو ما سمع قط صوتا لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا يا تترك أنت المبصرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه ابصار الالوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الأرباب في الآخرة كان جوابه محالا لا محالة لانه يسأل عن كيفية مالا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو أى مثل أى شيء هو بما عرفناه فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء بما عرفناه كان الجواب محالا ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي أن يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما أن ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤية تختلف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سمعا يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها (الاستبعاد الثاني) أن يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف أم لا ؟ فان كان حالا فكيف حل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك إلا لان فيه كلام الله تعالى

فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسنه وأما الكاغد والخبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثه لانها أجسام واعراض في أجسام فكل ذلك حادث وان قلنا أنه مكتوب في المصحف أعنى صفة الله تعالى القديم لم يلزم أن تكون ذات

القديم في المصحف كما أنا إذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه إذا لوحلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تقطيعا يحصل منه النون والالف والراء فالحر المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف أدلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

(الاستبعاد الثالث) أن القرآن كلام الله تعالى أم لا ؟ فان قلتم لا فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فماهو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القارىء هي الحروف والاصوات فنقول ماهنا ثلاثة ألفاظ قراءة ومقروء وقرآن أما المقروء فهو كلام الله تعالى أعنى صفته القديمة القائمة بذاته وأما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القارىء الذى كان ابتداءه بعد إن كان تاركه ولا معنى للحادث إلا أنه ابتدئ به بعد إن لم يكن فان كان الحصر لا يفهم هذا من الحادث فلتترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن نقول القراءة فعل ابتداءه القارىء بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس (وأما) القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء فان أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذى أراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أى المقروء بالأسنة وان أريد به القراءة التى هي فعل القارىء ففعل القارىء لا يسبق وجود القارىء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما أحدثته باختيارى من الصوت وتقطيعه وكنت ساعته قبله فهو قديم فلا ينبغي أن يخاطب ويكلف بل ينبغي أن يعلم المسكين أنه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو عليها لعلم أنه في نفسه اذا مخلوقا كان ما يصدر عنه مخلوقا وعلم أن القديم لا ينتقل الى ذات حادثة فلتترك التطويل في الجليات فان قول

القاتل (بسم الله) ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرآنا بل كان خطأ
واذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم
ما لا يتأخر عن غيره أصلاً

(الاستبعاد الرابع) قولهم أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة
لرسول عليه السلام وأنه كلام الله تعالى فانه سور وآيات ولها مقاطع
ومفاتيح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتيح وكيف ينقسم بالسور
والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي
فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً
قلنا أنكرت أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا ؟ فان
اعتزقتم به فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أرادوا به المقروء وكل ما وصفوه به
عملاً باحتماله القديم ككونه سوراً وآيات ولها مقاطع ومفاتيح أرادوا به
العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة وإذا صار الاسم مشتركاً
امتنع التناقض فالاجماع منعقد على أن لا قديم الا الله تعالى والله
تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم
مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم يستحيل نفيه من وجه آخر فكذا
يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة
فان أنكروا كونه مشتركاً

فنقول اما اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم
أن القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع عليهم بانهم وأصواتهم وقرائهم
وأفعالهم مخلوقة (وأما) اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر .

ضحوا بأشمط عنوان السجود به . يقطع الليل تسليحاً وقرآناً
يعنى القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أذن الله لشيء
كأذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف
القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى إذ

علموا أن القديم لا يكون معجزا فإن أنه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضا في هذه الاطلاقات

(الاستبعاد الخامس) أن يقال معلوم أنه لا مسموع الآن إلا الأصوات وكلام الله مسموع الآن بالاجماع وبدليل قوله تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) فنقول إن كان الصوت المسموع للمشرك عند الإجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فأى فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليا لله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب إلا أن نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك أما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فإن الكلام هو كلام النفس تحقيقا ولكن الالفاظ لدالاتها عليه أيضا تسمى كلاما كما تسمى علما اذ يقال سمعت علم فلان وإنما نسمع كلامه الدال على علمه وأما في اسم المسموع فإن المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعا كما يقال سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير فهذا ما أردنا أن نذكره في إيضاح مذهب أهل السنة في كلام النفس المعداد من الغوامض وبقيت أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات

القسم الثاني من هذا القطب

في أحكام الصفات عامة ما يشترك فيها أو يفرق وهي أربعة أحكام (الحكم الأول) أن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة هكذا في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى إنكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وإنما

الدليل يدل على كونه عالماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا أن العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا أنه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا أن الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة وأما الكلام فاهم قالوا أنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل في سمع النبي ﷺ كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها حتى أن الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويزعجه ويتبه خائفاً مذعوراً وزعموا أن النبي ﷺ اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهى صفاء نفسه الى أن يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها أصواتاً منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك إلا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والفرع اثبات الصفات والبرهان القاطع هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم فقد ساعد على أن له علماً فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة أو موصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان :

أحدهما طويلة وهي أن نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزة أوجزت بالتصريف والاستقاق وهي أن الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصاً ونشاهد نعلاً ونشاهد دخول رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو أن نقول هذا الشخص رجله داخله في نعله أو نقول هو متعل ولا معنى لكونه متعللاً إلا أنه ذو نعل وما يظن من أن قيام العلم بالذات

يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالمًا إلا لكون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الألفاظ فلا بد أن يغلط

فاذا تكررت الألفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أورث هذا اللفظ فلا ينبغي أن يغتر به وبهذا يطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الألفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه إلا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر والحاصل هو أنا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجودا وفيه إشارة إلى وجود وزيادة فإن قالوا لا فإذا كل من قال هو موجود عالم كأنه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة وإذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود أم لا؟ فإن قالوا لا فهو محال إذ يخرج به عن أن يكون وصفا له وإن كان مختصا بذاته فتحن لانغى بالعلم إلا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن أن يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع إلى اللفظ وإن أردت إيرادك على الفلاسفة

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم أم غيره فإن كان هو ذلك بعينه فكأننا قلنا قادر قادر فانه تكرر محض وإن كان غيره فاذا هو المراد فقد أثبت مفهومين أحدهما يعبر عنه بالقدرة والاخر بالعلم ورجع الانكار إلى اللفظ فإن قيل قولكم أمر مفهومه عين المفهوم من قولكم أمر وناه ونخير أو غيره فإن كان عينه فهو تكرر محض وإن كان غيره فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهى وآخر هو خير وليكن خطاب كل شيء مفارقا لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم وأنه عالم بالأعراض أهو عين مفهوم قولكم أنه عالم بالجواهر أو غيره؟ فإن كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالما بالأعراض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة

لانهائية لها . وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لانهائية لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لانهائية لمتعلقاتها ينبغي أن لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز أن تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخير وتوب عن هذه الاختلافات جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب أن نقول هذا السؤال يحرك قطبا عظيمين اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فلنرمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه أكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقده وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخير والتوراة والانجيل والقرآن فما المانع من أن يقال الامر غير النهي والقرآن غير التوراة وقد ورد بأنه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهلم جرا الى ما يشتمل القرآن عليه

فلعل الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه وهو أن كل فريق من العقلاء مضطر الى أن يعترف بان الدليل قد دل على أمر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بأنه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان وواسطة والاقتصاد أقرب إلى السداد أما الطرفان فأحدهما في التفريط وهو الاقتصاد على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنب عنها كما قالت الفلاسفة أو الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لانهائية لاحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لا صاير إليه إلا بعض المعتزلة

وبعض الكرامية .

والرأى الثالث هو القصد والوسط وهو أن يقال المختلفات لاختلفا درجات في التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدر والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو ببياض آخر . ولذلك إذا حددت العلم تمهد دخل فيه بالمعلومات كلها .

فنقول الاقتصاد في الاعتقاد أن يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذات بانفسها فلا يمكن أن يكفي الواحد منها وينوب عن المختلفات . فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة . وأن تكون الصفات غير الذات من حيث أن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين .

وأما العلم بالشئ فلا يخالف العلم بغيره إلا من جهة تعلقة بالمتعلق . فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصة وهو أن لا يوجب تباين المتعلقات فيها تباينا وتعددا .

فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا عترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالاشكال قائم فالك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر علي القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث أو اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم علي القطع رجحانه واذا لم يكن بدمن اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا أقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقي ما يحبك في الصدر من اشكال يلزم علي هذا واللازم علي غير أعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكلية والمنظور فيه هي الصفات

القديمة المتعالية عن أفهام الخلق فهو أمر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام
وأما المعترلة فاما نخصهم بالاستفراق بين القدرة والارادة
ونقول لو جاز أن يكون قادرا بغير قدرة جاز أن يكون مريدا بغير ارادة
ولا فرقان بينهما :

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادر على جميع المقدورات ولو كان
مريدا لنفسه لكان مريدا لجملة المرادات وهو محال لان المضادات يمكن
إرادتها على البذل لا على الجمع وأما القدرة فيجوز أن تتعلق بالضدين
والجواب أن نقول قولوا أنه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات
المراد كما قلتم قادرا لنفسه ولا تتعلق قدرته إلا ببعض الحادثات فان
جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وارادته جميعا
عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة أيضا

وأما الفلاسفة فانهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين أحدهما
قولهم أن الله تعالى متكلم مع أنهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات
في الوجود وإنما يثبتون سماع الصوت بالخلق في اذن النبي من غير صوت
من خارج ولو جاز أن يكون ذلك بما يحدث في دماغ غيره موصوفا بأنه
متكلم لجاز أن يكون موصوفا بأنه مصوت ومتحرك لوجود الصوت
والحركة في غيره ، وذلك محال . والثاني : ان ما ذكره رد للشرع كله فان
ما يدركه النائم خيال لاحقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى
إلى التخيل الذي يشبه أضغاث أحلام فلا يثبت به النبي ولا يكون ذلك علما
وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون الدين والاسلام وإنما يتجملون باطلاق
عبارات ، احترازاً من السيف والكلام معهم في أصل الفعل وحدث العالم
والقدرة فلا تشغل معهم بهذه التفصيلات

فان قيل أفقولون أن صفات الله تعالى غير الله تعالى
قلنا هذا خطأ فاننا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات

لا على الذات بمجرد ما اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أدخلوها عن صفات الألوية كما لا يقال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد التجار غير التجار لأن بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم في زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو يجوز ولا يجوز أن يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز أن يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر على معنى أن مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جاز بشرطين

أحدهما : أن لا يمنع الشرع من إطلاقه وهذا محتص بالله تعالى (والثاني) أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه إن فهم ذلك لم يمكن أن يقال سواد زيد غير زيد لأنه لا يوجد دون زيد فإذا قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات

الحكم الثاني : في الصفات - ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل أو لم يكن في محل وأما المعزلة فانهم حكموا بأن الارادة لا تقوم بذاته تعالى فانها جادته وليس هو محلا للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لأنه يؤدي إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد لافي محل ، وزعموا أن الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه ، أما البرهان على أن الصفات ينبغى أن تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنى عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على أن الصانع تعالى بصفة كذا ولا نغنى بأنه تعالى على صفة كذا إلا أنه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا أن مفهوم قولنا عالم واحد بذاته تعالى علم

واحد كمفهوم قولنا مرید وقامت بذاته تعالى إرادة واحدة ومفهوم قولنا لم
تقم بذاته إرادة وليس بمزید واحد قسميته الذات مریدة بإرادة لم تقم به -
لتسميته متحرکا بمجرد كالم تقم به وإذا لم تقم الإرادة به فسواء كانت موجودة
أو معدومة فقول القائل أنه مرید لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم
فانه متكلم باعتبار كونه محلا للكلام إذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا
قام الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما
في كونه مصوتا ومتحرکا فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته
كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانهما عبارتان عن معنى واحد والعجب
من قولهم ان الإرادة توجد لافي محل فان جاز وجود صفة من الصفات
لافي محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحرارة بل الكلام فلم
قالوا بخلق الاصوات في محل فلتخلق في غير محل . وان لم يعقل الصوت
الا في محل لانه عرض وصفة فكذا الإرادة ولو عكس هذا لقليل انه
خلق كلاما لافي محل وخلق إرادة في محل لكان العكس كالطرد ولكن
لما كان أول المخلوقات يحتاج الى الإرادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير
محل الإرادة موجودا قبل الإرادة فانه لا محل قبل الإرادة الا ذات الله
تعالى ولم يجعله محل للحوادث ومن جعله محلا للحوادث أقرب حال
منهم فان استحالة وجود إرادة في غير محل واستحالة كونه مریدا بإرادة
لا تقوم به واستحالة حدوث إرادة حادثة به بلا إرادة تدرك يديه العقل
أو نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جلية وأما استحالة كونه محلا
للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سندكره

الحكم الثالث : - ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان
القديم متبعا له محلا للحوادث وهو محال أو كان يتصف بصفة لا تقوم
به وذلك أظهر استحالة كما سبق ، ولم يذهب أحد الى حدوث الحياة
والقدرة وانا اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الإرادة وفي الكلام
ونحن نستدل على استحالة كونه محلا للحوادث من ثلاثة أوجه

الدليل الأول : — ان كل حادث فهو جازز الوجود ، والقديم الازلي واجب الوجود ، ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك منافضاً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ماهو واجب لذاته فمن المحال أن يكون جائز الصفات . وهذا واضح بنفسه

الثاني : — وهو الاقوى . انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو اما أن يرتقي الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث أولاً يرتقى اليه بل كان حادث فيجوز أن يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبداً ولزم منه حوادث لا أول لها وقد قام الدليل على استحالة وهذا القسم ما ذهب اليه أحد من العقلاء ، وان ارتقى الوهم الى حادث استحاله قبله حدوث حادث فذلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تخطو إما أن تكون لذاته أو لزايده عليه وباطل أن يكون لزايده عليه فان كل زايده بفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث أبداً وهو محال فلم يبق إلا أن استحالة من حيث أن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته أزلاً ، استحاله أن ينقلب المحال جاززاً وينزل ذلك منزلة استحاله لقبول اللون أزلاً فان ذلك يقي فيما لا يزال لأنه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجرى أن تتغير تلك الاستحالة إلى الجواز فكذلك سائر الحوادث فان قيل هذا يبطل بحدث العالم فانه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقى إلى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

قلنا : — هذا الالتزام فاسد فانا لم نحيل اثبات ذات تنبؤ عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم تنقلب إلى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب إلى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا نعم يلزم ذلك للمعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها

الحادث بعدان لم يكن قائما على أصلنا فغير لازم وإنما الذي نقوله في العالم أنه فعل وقدم الفعل محال لأن القديم لا يكون فعلا

الدليل الثالث :- هو أنا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث أو بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد أو ذلك الانفكاك إن كان قديما استحال بطلانه وزواله لأن القديم لا يعدم وإن كان حادثا كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا أول لها وهو محال ويتضح ذلك بأن تفرض في صفة معينة كالكلام مثلا فان الكرامة قالوا انه في الازل متكلم على معنى أنه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما أحدث شيئا في غير ذاته أحدث في ذاته قوله كن ولا بد أن يكون قبل احداث هذا القول ساكتا ويكون سكوته قديما واذا قال جهم أنه يحدث في ذاته علما فلا بد أن يكون قبله غافلا وتكون غفلته قديمة

فقول - السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما السابق من الدليل على استحالة عدم القديم فان قيل السكوت ليس بشيء إنما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل وأصدانه فاذا وجد الكلام لم يطل شيء اذ لم يكن شيء إلا للذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فلما أن يقال انعدم شيء فلا ويتزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه * والواجب من وجهين (أحدهما) أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة لقوله البياض هو عدم السواد وسائر الألوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوم في هذه المسألة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة فان كل من يدعى أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم

فيظهور الحركة بعد السكون إذا دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق إذا المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو إذا أدركنا تفرقة بين حاتّي الذات السائنة والمتحركة ، فإن الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة إلى زوال أمر وحدوث مر . فإن الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على أن كل قابل للشيء فلا يخلو عنه أو عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فإن ذلك لا يوجب ذاتين فإنه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث ، والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتا كما أن له هيئة بكونه متكلما وكما له هيئة بكونه ساكتا ومتحركا وأبيض وأسود وهذه الموازنة مطابقة لا يخرج منها الوجه الثاني : - في الانفصال . هو أن يسلم أيضا أن السكوت ليس بمعنى وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام . فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام فحال الانفكاك تسمى عدما أو وجودا أو صفة أو هيئة فقد اتقى الكلام والمتنقى قديم وقد ذكرنا أن القديم لا ينتقى سواء كان ذاتا أو حالا أو صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتا فقط بل لكونه قديما ولا يلزم عدم العالم فإنه اتقى مع القدم لأن عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغييرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهري فإن قيل الأعراض كثيرة والخصم لا يدعي كون الباري محل حدوث شيء منها كالألوان والآلام والذات وغيرها وإنما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جعلتها في الحياة والقدرة وإنما

الزراع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما وهذه الصفات الثلاثة لا بد أن تكون حادثة ثم يستحيل أن تقوم بغيره لأنه لا يكون متصفاً بها فيجب أن تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم إلى انها علوم حادثة وذلك لأن الله تعالى الآن عالم بأن العالم قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالماً بأنه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً بأنه قد وجد كان جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث وأما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فان القدرة والارادة مهما تمتا وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلهذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بأنه يخلق ايجادا في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

وأما الكلام فكيف يكون قديما وفيه أخبار عما مضى فكيف قال في الازل (إنا أنزلنا نوحا إلى قومه) ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال في الازل لموسى (اخلع نعليك) ولم يخلق بعد موسى فكيف أمر ونهى من غير أمور ولا منهى واذا كان ذلك محالاً ثم علم بالضرورة أنه أمر ونهى واستحال ذلك في القدم علم قطعاً أنه صار أمراً ناهياً بعد إن لم يكن فلا معنى لكونه محلاً للحوادث إلا هذا والجواب أن نقول مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلاً للحوادث اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة وإذا انكشف كان القول بها باطلا كالقول بأنه محل للالوان وغيرهما لا يدل دليل على الانصاف بها فنقول الباري تعالى في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة

مقتضاها في الازل العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال يتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم وايضاحه بمثال وهو اننا إذا فرضنا للواحد منا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يحلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع أيكون عالماً بقدوم زيد أو غير عالم؟ ومحال أن يكون غير عالم لأنه قد علم بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالماً بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد أن يكون عالماً بأنه كان قد قدم والعلم الواحد أفاد الاحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان فهكذا ينبغي أن يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي أن يقاس السمع والبصر فإن كل واحد منهما صفة يتضح بها المرقى والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها وإنما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين الأحوال شيء واحد في انقسامه إلى الذي كان ويكون وهو قائم لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة وإذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد احاطة بأحوال ذات واحدة بالإضافة إلى الماضي والمستقبل ولا شك أن جهاتنا في النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوماً لانهائية لها فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك في أحوال معلوم واحد حقيقة أنه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يتخلو إما أن يكون معلوماً أو غير معلوم فإن لم يكن معلوماً فهو محال لانه حادث وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بان يكون متضحاً له فبأن يجوز ألا يعلم الحوادث المبينة لذاته أولى وإن كان معلوماً فاما أن يقتصر الى علم آخر وكذلك

العلم يفتر إلى علوم آخر لانهاية لها وذلك محال . وأما أن يعلم الحادث .
والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومات
أحدهما ذات والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد
يتعلق بمعلوماتين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم
واحد مع اتحاد العلم وتزهه عن التغير وهذا لا يخرج منه فاما الارادة
قد ذكرنا أن حدوثها بغير ارادة أخرى محال وحدثها بارادة بتسلسل
إلى غير نهاية وإن تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل أن
تتعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لأن الارادة تعلقت باحداثه
لاوجوده في القدم وقد سبق إيضاح ذلك وكذلك الكرامى إذ قال يحدث
في ذاته إيجاداً في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك
الوقت فيقال له وما الذى خصص الإيجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت
فيحتاج إلى مخصص آخر فيلزمهم في الإيجاد ما لزم المعتزلة في الارادة الحادثة .
ومن قال منهم أن ذلك الإيجاد هو قوله كن ، وهو صوت فهو محال من ثلاثة
أوجه . أحدها : استحالة قيام الصوت بذاته والآخر أن قوله كن حادث .
أيضاً فإن حدث من غير أن يقوله كن فليحدث العالم من غير أن يقال له
كن فان افتقر قوله كن في أن يكون إلى قول آخر افتقر القول الآخر إلى
ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل إلى غير نهاية ثم لا ينبغي أن يناظر من
انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعد كل حادث في كل وقت قوله كن
فيجتمع آلاف الآلاف أصوات في كل لحظة ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن
النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي أن تكون النون بعد الكاف لأن الجمع
بين الحرفين محال وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً وكما
يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل
في أو ان واحد ألف ألف كفاً كما لا يعقل الكاف والنون فهؤلاء حقهم أن
يستترزقوا الله عقلاً وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث : أن قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم أوفى حالة الوجود فإن كان في حالة العدم فالمعدم لا يفهم الخطاب فكيف يمثل بأن يتكون بقوله كن وإن كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركا كذا عقله إلى أن لا يفهم المعنى بقوله تعالى (إذا أردنا أن نقول له كن فيكون) وأنه كناية عن نفاذ القدرة وكما لها حتى انجرهم إلى هذه المخازي نعوذ بالله من الخزي والفضيحة يوم الفزع الا كبر ، يوم تكشف الضمائر ، وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ، سرائره عن خباثات الجاهل ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد)

وأما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) ومن قوله تعالى (انا أرسلنا نوحا) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال اذا فهم كلام النفس * فإنا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله إنا نرسله وبعد ارساله إنا أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الأحوال والمعنى القائل بذاته تعالى لا يختلف فإن حقيقته أنه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الأحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الأمر والأمر اقتضاء وطلب يقوم بذات الأمر وليس شروط قيامه به أن يكون المأمور موجودا ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجديد اقتضاء آخر وكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته إقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه أن يقول لولده أطلب العلم وهذا الاقتضاء ينتج في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الادب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على

وجوده لعلم الابن أنه مأمور من جهة الأب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بان الابن لا يحدث له علم إلا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه أطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت أو كان قديماً بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي أن يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديماً ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضاء عن يعلم استحالة وجوده فلذلك لا نقول إن الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل من يستحيل وجوده بل من علم وجوده وذلك غير محال ه فان قيل أفقولون أن الله تعالى في الأزل أمر ونه ه فان قلتم أنه أمر فكيف يكون أمر لا مأمور له ؟ وان قلتم لا فقد صار أمراً بعد أن لم يكن

قلنا: — اختلف الأصحاب في جواب هذا والمختار أن تقول هذا نظر يتعلق بأحد طرفيه بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فأما حظ المعنى فقد انكشف وهو أن الاقتضاء القديم معقول وإن كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي أن يقال اسم الأمر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده أم ينطلق عليه قبله وهذا أمر لفظي لا ينبغي للنظر أن يشتغل بأمثاله ولكن الحق أنه يجوز إطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الأمر يستدعي مأموراً معلوماً موجوداً والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعي الأمر مأموراً به كما يستدعي مأموراً ويستدعي أمراً أيضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال انه كيف يكون أمراً من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط لونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من أمر ولده على سبيل الوصية بأمر ثم توفي

فإن الولد بما أوصى به يقال امثل أمر والده والأمر معدوم والأمر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الأمر فإذا لم يستبعد كون المأمور ممثلاً للأمر ولا وجود للأمر ولا للأمر ولم يستبعد كون الأمر أمر قبل وجود المأمور به فنأين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظن إلا فيهما فهذا ما أردنا أن نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث اجمالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع : — أن الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلاً وأبداً فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكلاً وأما ما يشتق له من الأفعال كالرزاق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا وهذا إذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع أن الاسامي التي تسمى بها الله تعالى أربعة ، الأول أن لا يدل إلا على ذاته كالموجود وهذا صادق أزلاً وأبداً الثاني : — ما يدل على الذات مع زيادة سلب القديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلاً والباقي فانه يدل على الوجود وسلب عدم عنه آخراً وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغنى فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا أيضاً يصدق أزلاً وأبداً لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلزم الذات على الدوام

الثالث : — ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع إلى هذه الصفات السبعة كالآمر والنهي والخير ونظائره فذلك أيضاً يصدق عليه أزلاً وأبداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع : — ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله كالجواد، والرزاق والخالق، والمعز، والمذل. وأمثاله وهذا يختلف فيه فقال قوم هو صادق أزلاً إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير وقال قوم لا يصدق إذ لا خلق

في الازل فكيف خالقه ؟ والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما وهما بمنينين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مرويا وعند الشرب يسمى مرويا وهما اطلاقان مختلفان فمعنى تسمية السيف في الغمد صارما أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لا مـر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر أن من قال أنه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محق وأراد به المعنى الاول وإذ كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما أردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الأحكام المشتركة بين الصفات أربعة أحكام فكان المجموع قريبا من عشرين دعوى هي أصول الدعاوي وإن كان تنبئ كل دعوى على دعاوى بها يتوصل إلى اثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى القطب الثالث : — في أفعال الله تعالى وجملة أفعال جازية لا يوصف

شيء منها بالوجوب وتدعى في هذا القطب سبعة أمور

الدعوى الاولى: تدعى أنه يجوز لله تعالى أن لا يكلف عباده وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق وأنه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية وأنه لا يجب رعاية الاصلح لهم وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وإن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وأنه لا يجب على الله بعثه الرسل وأنه لو بعث لم يكن قبيحا ولا محالا بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة

هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقيح ولقد خاض الخاضعون فيه . وطولوا القول في أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب . وانما كثر الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها ، وكيف تخاطب خصمان في أن العقل واجب أم وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ وهى . الواجب . والحسن ، والقيح ، والعبث ، والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الالفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى ثم تلتفت الى الالفاظ المبحوث عنها وتنظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها . فنقول : أما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم أنه واجب ، وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة ، وليس من غرضنا وليس يخفى أن الفعل الذى لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه أولى من تركه لا يسمى واجبا وان ترجح وكان أولا لا يسميه أيضا بكل ترجيح بل لابد من خصوص ترجيح ومعلوم أن الفعل قد يكون بحيث يعلم أنه يعلم أنه نستعقب تركه ضررا أو يتوهم وذلك الضرر اما عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجيحه لهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى اللفظ فنقول معلوم أن ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبا اذا الغطشان اذا لم يبادر الى شرب الماء تضرر تضررا قريبا ولا يقال أن الشرب عليه واجب ومعلوم أن مالا ضرر فيه أصلا ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجبا فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجبا بل المنصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبة أعنى الآخرة وعرف بالشرع فتحن نسميه واجبا وان كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمي أيضا ذلك واجبا فان من لا يعتقد الشرع قد يقول

واجب على الجائع الذي يموت من الجوع أن يأكل إذا وجد الخبز ونعني
بوجوب الأكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولسنا
نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فان الاصطلاحات مباحة لأحجر فيها
للشرع ولا للدقل وإنما تمنع منه اللغة إذا لم يكن على وفق الموضوع
المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض
للضرر وكان أحدهما أعم لا يختص بالآخرة والآخرة أخص وهو اصطلاحنا
وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى أمر محال
كما يقال ما علم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه أنه ان لم يقع يؤدي الى
أن ينقلب العلم جهلاً وذلك محال فيكون معنى وجوبه أن ضده محال.
فليس هذا المعنى الثالث الواجب

وأما الحسن فحفظ المعنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة
أقسام أحدها أن توافقه أى تلائم غرضه والثاني أن يتافر غرضه والثالث
أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذى
يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه والذى
يتنافى غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه والذى لا يتنافى
ولا يوافق يسمى عبثاً أى لا فائدة فيه أصلاً وفاعل العبث يسمى عبثاً
وربما يسمى سفيهاً وفاعل القبيح أعني الفعل الذى ينضربه يسمى سفيهاً
واسم السفيه أصدق منه على العبث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل
أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقاً
لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وان كان منافياً سمي قبيحاً وان كان
موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق أحدهما حسناً وفي حق الآخر
قبيحاً إذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما أمران إضافيان
مختلفان بالأشخاص ويختلف في حق شخص واحد بالأحوال ويختلف
في حال واحد بالأعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه
ويخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحاً من وجه فن لا ديانة له

يستحسن الزنا بزوجة الغير ويعد الظفر بها نعمة ويستقيح فعل الذي يكشف عورته ويسميه غمازاً قبيح الفعل، والمتدين يسميه محتسباً حسن الفعل وكل بحسب غرضه تطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جار في الطباع ما خلق ما يلا من الألوان الحسان الى السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر ويعشقه والذي خلق ما يلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبح عبارتان عن الخلق ظلم عن أمرين اضافيين يختلفان بالاضافات عن صفات الذوات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز أن يكون الشيء حسناً في حق زيد قبيحاً في حق عمرو ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حق زيد أبيض في حق عمرو لما لم تكن الألوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم أن الاصطلاح في لفظ الحسن أيضاً ثلاثة فقابل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان أو أجلاً وقابل ينخصص بما يوافق الغرض في الآخر وهو الذي حسنه الشرع أى حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح أصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابله الحسن فالاول أعم وهذا أخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحاً اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك تراهم يسبون الفلك والدرهم ويقولون خرف الفلك وما أقبح أفعاله ويعلمون أن الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله ﷺ «لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر» وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع أنه لا غرض في حقه ويكون معناه أنه لا تبعه عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه ما يشاء وأما الحكمة فتطلق على معنيين * أحدهما : الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها * والثاني : أن تنضاف اليه القدرة على ايجاد

لترتيب والنظام وإتقانه وأحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ في الاصل ولكن هاهنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تقتر بها طوائف كثيرة .

الاولى: أن الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحق ماعداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول أنه قبيح في عينه وسببه أنه قبيح في حقه بمعنى أنه مخالف لغرضه ولكن أغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتروم أن المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبيح الى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق فهو مضيق في أصل الاستقبح ولكنه مخطيء في حكمه بالقبيح على الاطلاق وفي اضافة القبيح الى ذات الشيء ومنشأ غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض أحواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقا لغرضه .

الغلطة الثانية : فيه أن ما هو مخالف للاعراض في جميع الاحوال إلا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستيلاته على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فحقت لامني زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة ألفه باستقبحه وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه أن الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي أن يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط يلازمه في أكثر الاوقات وانما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً .

الغلطة الثالثة : — سبق الوهم الى العكس فان مارئي مقرونا بالشئ يظن أن الشئ أيضا لاحالة يكون مقرونا به مطلقا ولا يدري أن الاخص أبدا يكون مقرونا بالاعم وأما الاعم فلا يلزم أن يكون مقرونا بالاخص ومثاله ما يقال من أن السليم أعنى الذى نهشته الحية يخاف من الجبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسيله أنه أدرك المؤذى وهو متصور بصورة جبل مبرقش فاذا أدرك الجبل سبق الوهم الى العكس وحكم بأنه مؤذ فينفر الطبع تابعا للوهم والخيال وإن كان العقل مكذبا به بل الانسان قد ينفر عن أكل الخبيض الأصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقايأ عند قول القائل أنه عذرة ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه أدرك المستقدر طبا أصفر فاذا رأى الرطب الأصفر حكم بأنه مستقدر بل فى الطبع ماهو أعظم من هذا فان الاسامي التى تطلق عليها الهنود والزوج لما كان يقترن بها قبح المسمى به يؤثر فى الطبع ويبلغ إلى حد لو سمي به أجمل الأتراك والروم لنفر الطبع عنه لانه أدرك الوهم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا أدرك الاسم حكم بالقبح على المسمى ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي أن يغفل عنه لأن أقدام الخلق واحجامهم فى أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع لمثل هذه الاوهام . وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقا وقوامهم على اتباعه وإن أردت أن تجرب هذا فى الاعتقادات فأورد على فهم العالمى المعتزلى مسألة معقولة جلية فيسارع الى قبولها فلو قلت له أنه مذهب الاشعرى رضى الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذبا بعين ما صدق به مهما كان سمي الظن بالاشعرى اذ كان قبح ذلك فى نفسه منذ الصبا وكذلك تقرر أمرا معقولا عند العالمى الاشعرى ثم تقول له أن هذا قول المعتزلى فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيت من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا

العوام في أصل التقليد بل أضافوا الي تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصره ما اعتقدوه حقا بالسمع والتقليد فان صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفروا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلا وينزون وبالشبهة كل ما يخالفه وبالدليل كل ما يوافقوه وانما الحق ضده وهو أن لا يعتقدينا أصلا وينظر الى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلا وكل ذلك منشأ الاستحسان والاستنباح بتقديم الآلفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وقتت على هذه المثارات سهل عليك دفع الاشكالات فان قيل فقد رجع كلامكم الى أن الحسن والقبح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة أما الاستحسان فمن رأى انساناً أو حيواناً مشرفاً على الهلاك استحسن انقاذه ولو بشرب ماء مع أنه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمراي من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن أن يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجع جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا وتقييح ذلك وأما الذي يستقبح مع الاغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر وبالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به أو الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان أن الحسن والقبح معنى سوى ما ذكرتموه (والجواب) : أن في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل أما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للآذي الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الاتفكك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادرا على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استنباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك

في حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقد من أن المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استبقاها أو فرض في شخص لارفة فيه ولا رحمة فهذا محال تصوره إذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى أمر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلمه أحد فهو يمكن أن يعلمه فان فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى أيضا ترجيح في نفسه وميل يضاهي نفرة طبع السليم عن الخبل وذلك أنه رأى الثناء مقرونا بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو ميل إلى الثناء فيميل إلى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما أنه رأى الأذى مقرونا بصورة الخبل وطبعه ينفر عن الأذى فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الأذى بل الطبع اذا رأى من يعشقه في موضع وطال معه أنسه فيه فانه يحس من نفسه نفرة بين ذلك الموضوع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر :

أمر على جدار ديار ليلي أقبل ذا الجدار وذا الجدار
وماتلك الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار

وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الناس الأوطان ونعم ما قال
وحبب أوطان الرجال اليهم ما رُب قضاها الشباب هنالك
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلك
واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن
الحصر فهذا هو السبب الذي هو غلط المغترين بظاهر الامور الداهلين
عن أسرار أخلاق النفوس الجاهلين بأن هذا الميل وأمثاله يرجع الى
طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غلط بحكم
العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام والتخيلات بحكم اجراء
العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاما طيبا بالتذكر أو بالرؤية سال في الحال
لعابه وتحلبت أشداه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة
اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تنبعث بحسب التخيل

وان كان الشخص عالماً بأنه ليس يريد الاقدام على الآكل بصوم أو بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التي يشتهي بجماعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل وساقط الرياح الى تجاوزيف الاعصاب وملاها واثارت القوة المأمورة بصب المذى الرطب المعين على الوقاع وذلك فله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطبوعة مسخرة تحت حكم الخيال والوهم، ساعد العقل الوهم أو لم يساعده فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فأما النطق بكلمة الكفر وان كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقبح الاصرار فان استحسن الاصرار فله سيدان أحدهما اعتقاده أن الثواب على الصبر والاستسلام أكثر والآخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكم من شجاع يمتطى من الخطر ويتهجم على عدد يعلم أنه لا يطيقهم ويستحقر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفى بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث لا ينتظر ثناء فسيه حكم الوهم من حيث أنه لم يزل مقرونا بالثناء الذي هو لذيد والمقرون باللذيد لذيد كما أن المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يحتمله هذا المختصر من بث أسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوى فلنرجع اليها

الدعوى الاولى:— ندعى أنه يجوز لله تعالى أن لا يتحقق الخلق واذا خاق فلم يكن ذلك واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق وبرهان الحق فيه ان قول قول القائل الخلق والتكليف

واجب غير مفهوم فانا بينا أن المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلا واما آجلا او ما يكون نقيضه محال والضرر محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان يؤدي ذلك الى خلاف ماسبق به العلم في الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا حق وهو بهذا التأويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة أو العلم اذا فرض متعلقاً بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لاحالة فان قيل هـ انما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة الخلق للتعليل والحكم المعلن هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يعينكم ذكر العلة فمافهمي قولكم أنه يجب لفائدة الخلق ومافهمي الوجوب ونحن لانفهم من الوجوب الا المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان أردتم معنى رابعاً ففسروه أولا ثم اذكروا علته فانا ربما لانكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا يخرج عنه أبداً علي انا نقول انما يستقيم هذا الكلام في الخلق لافي التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان يخلقهم في الجنة متنعمين من غيرهم وضرر وغم وألم وأما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم قد تمنوا العدم هـ وقال بعضهم ليتني كنت نسبياً منسياً وقال آخر ليتني لم أك شيئاً وقال آخر ليتني كنت تبنة رفعا من الارض وقال آخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر وهذا قول الانبياء والأولياء وهم العقلاء فبعضهم يتمنى عدم الخلق وبعضهم يتمنى عدم التكليف بأن يكون جاداً أو طائراً فليت شعري كيف يستجيز العاقل في أن يقول للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفى الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفه وهو ألم وان نظرت الى الثواب فهو الفائدة وكان قادرا على ايصاله اليهم بغير تكليف فان قيل الثواب اذا كان باستحقاق كان ألد وأوقع من ان يكون بالامتنان والابتداء هـ والجواب ان

الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي إلى التكبير على الله عز وجل والترفع من احتمال منته وتقدير اللذة في الخروج من نعمته أولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم وليت شعري كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسوس ومن يستقل المقام أبداً لا بآد في الجنة من غير تقدم كعب وتكليف أخس من أن يناظر أو يخاطب هذا لو سلم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسنئين نقيضه ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من أين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته وإرادته وصحة أعضائه وحضور أسبابه وهل لكل ذلك مصدر إلا فضل الله ونعمته فنعوذ بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكلية فإن هذا الكلام من هذا النمط فينبغي أن يسترزق الله تعالى عقلاً لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته

(الدعوى الثانية) : إن الله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه وذهبت المعترلة إلى انكار ذلك ومعتقد أهل السنة أن التكليف له حقيقة في نفسه وهو أنه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه إلا كونه متكلماً وله مورد وهو المكلف وشرطه أن يكون قاهماً للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطاباً ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فإن التكليف كلام فإذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطبون المخاطب سمي تكليفاً وإن كان مثله سمي التماساً وإن كان فوقه سمي دعاء وسؤالاً فلا اقتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك أن استحالة لا تخلو إما أن تكون لا متنازع تصور ذاته كاجتماع السواد والياض وكان لا أجل الاستقبح وباطل أن يكون امتناعه لذاته فإن السواد والياض لا يمكن أن يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن إذا التكليف لا يخلو إما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيلاً أن يقول الرجل لعبده

الزمن قم فهو على مذهبيهم أظهر وأما نحن فانا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظر الزمان والسيد لا يدري ويكون الاقتضاء قائماً بذاته وهو إقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوماً عند المقتضي فان علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لتزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض أما الانسان العاقل المضبوط بغالب الأمر فقد يستقيم ذلك وليس ما يستقيم من العبد يستقيم من الله تعالى (فان قيل) فهو بما لافائدة فيه وما لافائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال (قلنا) هذه ثلاث دعاوى (الأولى) أنه لافائدة فيه ولا نسلم فعمل فيه فائدة للمباد أطلع الله عليها وليست الفائدة هي الامثال والثواب عليه بل ربما يكون في أظهر الأمر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الأمر قبل الامثال كما أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخته قبل الامثال وأمر أباجهل بالايان وأخبر إنه لا يؤمن وخلاف خبره محال

(الدعوى الثانية) : أن ما لافائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا بينا أنه لا يراد بالعبث إلا ما لافائدة فيه فان أريد به غيره فهو غير مفهوم (الدعوى الثالثة) : أن العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تليس لأن العبث عبارة عن فعل لافائدة فيه من يتعرض للفوائد فن لا يتعرض لها قسميه عابثاً مجاز محض لاحقيقة له يضاهي قول القائل الريح عابثة بتحريكها الاشجار اذ لافائدة لها فيه ويضاهي قول القائل الجدار غافل أى هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لأن الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنهما فاطلاقيهما على الذى لا يقبل العلم مجاز لا أصل له وكذلك اطلاق اسم العابث على الله تعالى واطلاق العبث على أفعاله.

سبحانه وتعالى (الدليل الثاني) في المسألة ولا محيص لأحد عنه إن الله تعالى كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم أنه لا يؤمن وأخبر عنه بأنه لا يؤمن فكأنه أمر بأن يؤمن بأنه لا يؤمن إذ كان من قول الرسول ﷺ أنه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه أن خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالاً لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال أن الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالإيمان فقد جحد الشرع ومن قال كان الإيمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بأنه لا يقع فقد اضطرب كل فريق إلى القول بتصور الأمر بما لا يتصور أمثاله ولا يفتى عن هذا قول القائل أنه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدره أما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر الذي صدر منهم وأما عند المعتزلة فلا يتمتع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شرطه أن لا يتقلب علم الله تعالى جهلاً والقدرة لاترادلعينا بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدي إلى انقلاب العلم جهلاً فاستبان أن هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته إذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان

(الدعوة الثالثة) : ندعى أن الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنائيات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة إن ذلك محال لاثته قبيح ولذلك لزمهم المصير إلى أن كل بقعة وبرغوث أو ذئب يبرك أو صدمة فإن الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه ثواب وذهب ذاهبون إلى أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان آخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فسادها ولكننا نقول أما (١٤ — الاقتصاد)

إيلا من البرىء عن الجناية من الحيوان والاطفال والمجانين فقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة في حق الله تعالى وان فسره بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيمًا

فقول ان الحكمة ان أريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وان أريد بها أمر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وماوراء ذلك لفظ لا معنى له .

فان قيل فيؤدي الى أن يكون ظالما وقد قال (وماربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعيب عن الرياح فان الظلم انما يتصور عن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر يخالف فعله أمر فيخالف فعله أمر غيره ولا يتصور من الانسان أن يكون ظالما لما في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا اذا خالف أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى فن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها مزالة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات .

(الدعوى الرابعة) : ندعى أنه لا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافا للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دللنا في الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نرى من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بأنه لا صلاح للعبيد فيه فانا نرضى ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر . وأسلم ومات مسلما بالغا وبلغ الثالث كافرا ومات على الكفر فان العدل

عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فإذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول لأنه بلغ فاطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ، فيقول يارب لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحى في أن تمدنى بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنا لرتبته فلم حرمتنى هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادر على أن توصلنى لها؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطى فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة فينادى الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب أو ما علمت أنى اذا بلغت كفرت؟ فلو أمتنى في الصبا وأنزلتنى في تلك المنزلة للنازلة لكان أحب الى من تخليد النار وأصلح لى فلم أحييتنى وكان الموت خيراً لى؟ فلا يبقى له جواب البتة ومعلوم أن هذه الأقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد لهم ليس بواجب ولا هو موجود.

(الدعوى الخامسة): ندعى أن الله تعالى اذا كلف العباد فإطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شاء الله أثابهم وان شاء عاقبهم وان شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولم يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الالهية وهذا لأن التكليف تصرف في عييده ومآليكم أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقيح وان أريد له معنى آخر فليس بمفهوم إلا أن يقال أنه بصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا نسكره. فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح.

قلنا ان غنيم بالقبيح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقصد عن الاغراض وان غنيم به أنه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يتمتع عليه فعله اذا كان القبيح

والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة على أنا لو نزلنا على فاسد معتقدهم فلا نسل أن من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لأن الثواب يكون عوضاً عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق علي العبد أن يتخدم مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفي لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلي هذا الشكر ثواب مجدد ويتسلسل إلى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبداً مقيداً بحق الآخر وهو محال وأفحش من هذا قولهم أن كل من كفر فيجب على الله تعالى أن يعاقبه أبداً ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الأمور فانا نقول العبادة قاضية والعقول مشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي أكثر من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو أشد فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا في حق من أذته الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوي في حقه الكفر والإيمان والطاعات والعصيان فهما في حق الهيته وجلاله سيان ثم كيف يستحسن أن سلك طريق لمجازاة واستحسن ذلك تأييد العقاب خالداً مخلداً في مقابلته العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في الاستحسان إلى هذا الحد كانت دار المرضى أليق به من مجامع العلماء علي أنا نقول لو سلك منالك ضد هذا الطريق بعينه كان أقوم قبلاً وأجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الدين تفضي به الاوهام والخيالات كما سبق وهو أن نقول الانسان يقبح منه أن يعاقب على جناية سبقت وجناية تداركها إلا لوجهين أحدهما : أن يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه

مصلحة في المستقبل أصلاً فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق فيصح لآئته
لا فائدة فيه للعقاب ولا لاحد سواه والجاني متأذبه ودفع الآذى عنه
أحسن وانما يحسن الآذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا تدارك له
فهو في غاية القبح

(الوجه الثاني) أن نقول أنه اذا تأذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ
مؤلم وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني اليق ومهما عاقب
الجاني زال منه ألم الغيظ واختص بالجاني فهو أولى فهذا أيضاً له وجه ما
وان كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة الغضب عليه فاما ايجاب العقاب
حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله تعالى ولا فيه رفع
أذى عن المجنى عليه ففي غاية القبح فهذا أقوم من قول من يقول أن ترك
العقاب في غاية القبح والكل باطل واتناع المرجب الاوهام التي وقعت
بتوهم الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا أردنا معارضة الفاسد
ليقتبين به بطلان خيالهم

(الدعوى السادسة) ندعى أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد
معرفة الله تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا أن العقل بمجرد
موجب وبرهانه هو أن نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة
مرتبة عليه أو مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلاً
وآجلاً بمثابة واحدة فان قلتم يقتضى بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا
فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً فهذا حكم الجاهل لاحكم العقل فان العقل
لا يامر بالعبث وطلب ما هو خال عن الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة
فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد وان رجعت إلى
العبد فلا يخلو أن يكون في الحال أو في المآل أما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه
وأما في المآل فالتوقع الثواب ومن أين علمتم أنه يثاب على فعله بل ربما يعاقب
على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا أصل لها

فان قيل ينظر بياله أن له ربا ان شكره أثابه وأنعم عليه وان كفر

أنعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحترار
عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالأحترار عن العلوم
قلنا نحن لا ننكر أن العاقل يستحثه طبعه عن الاحترار من الضرر
موهوما ومعلوما فلا يمنع من إطلاق اسم الإيجاب على هذا الاستحثاث.
فإن الاصطلاحات لامشاحة فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على
جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بأن الشكر وتركه في حق الله
تعالى سيان لا كالواحد منا فإنه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه
ويتألم بالكفران ويتأذى به فإذا ظهر استواء الأمرين في حق الله تعالى
فالتزجيج لأحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو أنه يعاقب على
الشكر لوجبه * أحدهما أن اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه
عن الملذذات والشهوات وهو عبد مربوب خلق له شهوة ومكن من الشهوات
فلعل المقصود أن يشتغل بلذات نفسه وإستيفاء نعم الله تعالى وأن لا يتعب
نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال أظهر * الثاني أن يقيس نفسه على
من يشكر ملكا من الملوك بأن يبحث عن صفاته وأخلاقه ومكانه وموضع
نومه مع أهله وجميع أسرارها الباطنة مجازاة على أنعامه عليه فيقال له أنت بهذا
الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن أنت حتى تبحث عن
أسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ولماذا لا تشتغل بما يهيك
فالذي يطلب معرفة الله تعالى كأنه أن تعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله
وحكمته وأسراره في أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له إلا من له منصب فمن
أين عرف العبد أنه مستحق لهذا المنصب فاستبان أن ما أخذهم أوهم
رسخت منهم من العادات تعارضها أمثالها ولا يحصى عنها * فإن قيل فإن
لم يكن مدركا لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك إلى إضمام الرسول فإنه
إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فليخطب أن يقول إن لم يكن النظر
واجبا فلا أقدم عليه وإن كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل
والعقل لا يوجب ويستحيل أن يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت

الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدى الى أن لا يظهر صحة النبوة أصلا والجواب أن هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا أن معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك أو معلوم وإذا كان هذا هو الوجوب فالوجوب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي ﷺ أنه واجب مرجح بترجيح الله تعالى في ربطة العقاب بأحدهما وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوما بل أن يكون عليه متمكنا لمن أراده فيقول النبي إن الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا والاخر مهلكا ولست أوجب عليك شيئا فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وإنما أنا مخبر عن كونه سم ومرشدك الى طريق تعرف به صدق وهو النظر في المعجزة فان سلكك الطريق عرفت ونجوت وان تركت هلكت ومثاله مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له أما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحیوان وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ماقلته وأما هذا ففيه شفاؤك وأنت قادر على معرفته بالتجربات وهو أن تشربه فتشفى فلا فرق في حقى ولا في حق استاذى بين أن يهلك أو يشفى فان استاذى غنى عن بقاؤك وأنا أيضا كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا يجب على بالعقل أو بقولك وما لم يظهر لى هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكا نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمصيبة داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك وأخبره بأنه غنى عن العالمين سعدوا أم شقوا فانما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى أن العقل هو الموجب من حيث أنه بسماع كلامه ودعواه.

يتوقع عقاباً فيحمله العقل على الخبز ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر قلنا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد أمر هو أن الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة ويوافقها الثواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماحه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المعجزة والمعجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والخبر هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب الخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغي أن يفهم الحق في هذه المسألة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفى الغليل ولا يزيل الغموض

(الدعوى السابعة) : ندعى أن بعثة الانبياء جازر وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه مهما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الالفاظ وأصوات ورقوم أو غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نغنى به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار بحكم أجزاء العادة ويصدر منه فعل هو دلالة الشخصن على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر ويصدر منه فعل خارق للعادة مقروناً بدعوى ذلك الشخص

الرسالة فليس شيء من ذلك محالاً لذاته فانه يرجع الى كلام النفس والاختراع ماهو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وإن حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل ٣. حق الله تعالى ثم لا يمكن أن يدعى قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلا بد من ذكر سيده وغاية ماهو به ثلاثة شبه (الاولى) قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول ففي العقول غنية عنه وبعثه الرسول بعث وذلك على الله محال وإن بعث بما يخالف العقول استحال التصديق والقبول (الثانية) انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شأفه الخلق بتصديقه وكلمهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشأفه به فغايبته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك من السحر والطلسمات وعجائب الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق (الثالثة) : أنه أن عرف تمييزها عن السحر والطلسمات والتخيلات فمن أين يعرف الصدق ولعل الله تعالى أراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل حاقل النبي أنه مسعد فهو مشقى وكلما قال مشقى فهو مسعد ولكن الله أراد أن يسوقنا الى الهلاك ويغويننا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم إذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه أقوى شبهة ينبغي أن يجادل بها المعتزلي عند رومه الزام القول بتقييد العقل إذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحاً فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم أنه ليس باضلال ، والجواب أن نقول : أما الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي ﷺ يرد مخبراً بما لا تشغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بهمه إذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الأعمال والاقوال والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقى والمسعد كما (١٥- الاقتصاد).

لا يستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير ولكنه إذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسمع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما يتفجع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمر آخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقرائن حالات فلا فرق هـ فأما الشبهة الثانية وهو عدم تميز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فإن أحدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر إلى إحياء الموتى وقلب العصا ثعبانا وفلق القمر وشق البحر وإبراء الأكمة والأبرص وأمثال ذلك والقول الوجيز أن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وأن فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم أنه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في أعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وأن ما أظهره من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر أم لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي على ملا من أكابر السحرة ولم يمهلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الآن من غرضنا آحاد المعجزات هـ وأما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من افقه تعالى والتشكيك لسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم أن ذلك مأمون عليه وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناه ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدى انسان بين يدي ملك علي جنده أنه رسول الملك اليهم وأن الملك أوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق والاطعامات فطالبوه بالبرهان والملك سألت أيها الملك إن كنت صادقا في ما ادعيت فصدقني بأن تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتبعد على خلاف عادتك فقام الملك عقب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قد حصل للحاضرين علم ضروري بأنه رسول الملك قبل أن يخطر بياهم أن هذا الملك من عادته الاغواء أم يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولا ووكيلا لعلم

أنه وكيل ورسول فإذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقولہ أنت رسولی . وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب في التفويض وإنما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقا وتفويضا ضروري ولذلك لم ينكر أحد صدق الأنبياء من هذه الجهة بل أنكروا كون ما جاء به الأنبياء خارقا للعادة وحلوه على السحر والتليس أو أنكروا وجود رب متكلم أمرناه مصدق مرسل فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فبهم أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بأذانهم وهو يقول هذا رسول ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل اليه وأخبر عن المشقى بأنه مسعد وعن المسعد بأنه مشقى فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتقييح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاها وعيانا ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها فبهم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا ليغويانا ويهلكنا فانه الكذب عندكم ليس قبيحا لعينه وان كان قبيحا فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق أجمعين

(والجواب) : أن الكذب مأمون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التليس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعلبه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق عليه ولا يتصور الكذب فيه كذلك في حق الله تعالى وعلي الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الا من عما قالوه وقد اوضح بهذا أن الفعل مهما علم أنه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في أنه مقدور البشر أم لا ؟ فأما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال أصلا البته : فان قيل فهل تجوزون الكرامات ؟ قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان

أو عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لأنه يمكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لأن الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدى به فان كان مع التحدى فانا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدى وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لأنه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب قلنا المعجزة مقرونة بالتحدى سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وأنت رسول وتصديق الكاذب محال لذاته وظل من قال له أنت رسول صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجواب بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله أنت رسول محال لأن معنى كونه كاذبا أنه ما قيل له أنت رسول ومعنى المعجزة أنه قيل له أنت رسول فان فعل الملك على ما ضربنا من المثال كقوله أنت رسول بالضرورة فاستبان أن هذا غير مقدور لانه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في اثبات نبوة نبينا محمد ﷺ واثبات ما أخبر هو عنه والله أعلم

القطب الرابع وفيه أربعة أبواب

(الباب الأول) : في إثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) : في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط

والميزان وعذاب القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

(الباب الثالث) : فيه نظر في ثلاثة أطراف

(الباب الرابع) : في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب

والإشارة الى القوانين التي ينبغي أن يعول عليها في التكفير، وبه اختتام الكتاب

(الباب الأول) : في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر إلى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق (الفرقة

الأولى) العيسوية حيث ذهبوا الى أنه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم

وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعلوم أن الرسول

لا يكذب وقد عني ادهو أنه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث رسوله الى

كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض
 (الفرقة الثانية): اليهود فاتهم أنكروا صدقه لايخصوص نظريه وفي
 معجزاته بل زعموا أنه لا نبي بعد موسى عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى
 عليهما السلام فيبغى أن تثبت عليهم نبوة عيسى لأنه ربما يقصر فهمهم عن
 درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز أحياء الموتى وابرله
 الأكمه ، الأبرص فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على
 صدقه بأحياء الموتى وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ولا يجدون إليه
 سبيلا البتة إلا أنهم ضلوا بشبهتين (أحدهما) قولهم النسخ محال في نفسه
 لأنه يدل على البدل والتغيير وذلك محال على الله تعالى (والثانية) لفهم
 بعض الملحدين أن يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بدينى مادامت
 السموات والأرض وأنه قال أنى خاتم الأنبياء أما الشبهة الأولى فطلانها
 بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
 المشروط استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال أن يقول
 السيد لعبده قم مطلقا ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم أن القيام مقتضى
 منه إلى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا ينبه
 عليها ويفهم العبد أنه مأمور بالقيام مطلقا وأن الواجب الاستمرار عليه
 أبدا إلا أن يخاطبه السيد بالقعود فإذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم
 بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والآن قد عرفها بل
 يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف أن الصلاح في
 أن لا ينبه العبد عليها ويطلق الأمر له اطلاقا حتى يستمر على الامتثال
 ثم اذا تغيرت مصلحة أمره بالقعود فهكذا ينبغي أن يفهم اختلاف أحكام
 الشرائع فإن ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في
 معظم الأحكام ولكن في بعض الأحكام كتغيير قبله وتحليل محرم
 وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والأحوال فليس فيه
 ما يدل على التغيير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا

أنما يستمر لليهود اذا لو اعتقدوا أنه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح و ابراهيم وشرعها ولا يتميزون فيه عن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر (وأما) الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين : أحدهما : أنه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات علي يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو أيضا مصدق له أفتنكرون معجزة عيسى وجودا أو تنكرون إحياء الموتى دليلا على صدق المتحدى فان أنكروا شيئا منه لزمهم في شرع موسى لزوما لا يجدون عنه محيصا واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل إليهم من موسى عليه السلام قوله أني خاتم الانبياء (الثاني) أن هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثه نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقا بموسى عليه السلام وحكما علي اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً أن اليهود لم يحتاجوا به لأن ذلك لو كان لكان مفحماً لاجواب عنه وتواتر نقله ومعلوم أنهم لم يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرسون علي الطعن في شرعه بكل ممكن حماية لدمائهم وأموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى أثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما ثبتتها علي النصارى (الفرقة الثالثة) وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من حيث أنهم ينكرون معجزته في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طريقان (الأول) التمسك بالقرآن فانا نقول لا معنى للمعجزة إلا ما يفترق بتحدى النبي عند استشهاده علي صدقه علي وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه علي العرب مع شعفهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان أرذل الشعراء لم يأتحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضة والمناقضات الجارية بينهم فاذن لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن

إنكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن لحماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم لأنهم لو قدروا لفعّلوا فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فنهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها يجارى العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى ولا يقدر النصراني على انكار شيء من ذلك فإنه يمكن أن يقابل بعيسى فينكر تحديه بالنبوة أو استشهاده بأحياء الموتى أو وجود أحياء الموتى أو عدم المعارضة أو يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك معاجدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات فإن قيل ما وجه اعجاز انفرآن قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يرى للعرب أشعار وخطب حكم فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة يحكي عن تراهاات مسيلة الكذاب حيث قال الفيل وسأدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وأمثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستغنى الفصحاء ويستزقون بها وأما جزالة القرآن فقد قضى كافة العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذا معجز وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين أعنى من اجتماع هذين الوجهين (فان قيل) لعل العرب اشتغلت بالحاربة والقتال فلم تخرج على معارضة القرآن ولو قصدت لقدردت عليه أو منعت العوائق عن الاشتغال به ، والجواب أن ما ذكره هوس فان دفع تحدى المتحدى بنظم كلام أهون من الدفع بالسيف مع ما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكره غير دافع

غرضنا فان انصرفهم عن المعارضة لم يكن إلا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات فلو قال نبي آية صدقي أني في هذا اليوم أحرك أصبعي ولا يقدر أحد من البشر على معارضة فلم يعارضه أحد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحرنة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات وأن فرض وجود القدرة فقد دأعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم وأموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوة على النصارى ومهما تشبثوا بانكار شيء من هذه الأمور الجلية فلا تشتغل الا بمعارضتهم بمثله في معجزات عيسى عليه السلام (الطريقة الثانية) أن ثبت نبوته بجملة من الآثار الخارقة للعادات التي ظهرت عليه كأنشقاق القمر ونطق الجماء وتفجر الماء من بين أصابعه وتسيح الحصى في كفه وتكبير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه (فان قيل) آحاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر قلنا ذلك أيضا أن سلم فلا يقدح في العرض مهما كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما أن شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتر أو آحاد تلك الوقائع لم تثبت تواترا ولكن يعلم من مجموع الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم أصلا فان قال قائل من النصارى هذه الأمور لم تواتر عندي لاجملتها ولا آحادها فيقال ولو انحاز يهودى الى قطر من الاقطار ولم يخاطب النصارى وزعم أنه لم تواتر عند معجزات عيسى وان تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهمون به فيماذا ينفصلون عنه ولا انفصال عنه الا أن يقال ينبغي أن يخاطب القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الأصم لا تتواتر عنده الاخبار ولذا المتصامم فهذا أيضا عللنا عند إنكار واحد منهم الغرارة على هذا الوجه

الباب الثاني في بيان وجوب التصديق

بأمور ورد بها الشرع وقضى مجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان
أما المقدمة فهو أن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل
دون الشرع وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما يعلم بهما أما المعلوم
بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه
وارادته فإن كل ذلك مالم يثبت لم يثبت الشرع إذ الشرع يبنى على الكلام
فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام
النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند إليه ونفس الكلام أيضاً
فما اخترناه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه
كما سبقت الإشارة إليه (وأما) المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد
الجانين بالوقوع فإن ذلك من موافق العقول وأنا يعرف من الله تعالى
يوحي والهام ونحن نعلم من الوحي إليه بسماع كالحشر والنشر والثواب
والعقاب وأمثالهما وأما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل
ومتأخر في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالى كسئلة الرؤية وانفراد الله
تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجري هذا المجرى ثم ظاهراً ورد
السمع به ينظر فإن كان العقل مجوازاً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت
الدالة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال وجب
التصديق بها نظراً إن كانت ظنية فإن وجب التصديق باللسان والقلب عمل
ينبغي على الدالة الظنية كسائر الاعمال فنحن نعلم قطعاً أنكار الصحابة على
من يدعى كون العبد خالقاً لشيء من الأشياء وعرض من الاعراض
وكانوا يشكرون ذلك بمجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم أنه عام قابل
للتخصيص فلا يكون عمومها إلا مظنوناً إنما صارت المسئلة قطعية بالبحث
على الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم أنهم كانوا يشكرون ذلك قبل البحث
(١٦ - الاقتصاد)

عن الطرق العقلية ولا ينبغي أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا في الفقييات بل اعتبروها أيضا في التصديقات الاعتقادية والقولية (وأما) ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للبعقول وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق أيضا لدالة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجويز وبين الرتبين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم أن الامر جائز وبين قوله لا أدري أنه محال أم جائز وبينهما ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعا فهذه هي المقدمة (أما الفصل الاول) في بيان قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان أما الحشر فينبى به إعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الإعادة خالق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يسمى إعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الإعادة وهو المعنى بقوله (قل يحيبها الذي أنشأها أول مرة) فان قيل فاذا تقولون أنعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعا أو تعدم الأعراض دون الجواهر وانما تعاد الأعراض قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات وأحد الوجهين أن تعدم الأعراض ويبقى جسم الانسان متصورا بصورة التراب مثلا فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض ويكون معنى أعادتها أن تعاد اليها تلك الأعراض بعينها وتعاد اليها أمثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة

عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك
الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار أعراضه فان كل عرض
يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض إعادة الأعراض
ولنا ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب الى استحالة إعادة الأعراض
وذلك باطل ولكن القول في ابطاله يطول ولا حاجة اليه في عرضنا هذا
والوجه الآخر ان تعدد الأجسام أيضا ثم تعاد الاجسام بأن تختزع مرة
ثانية فان قيل فيما يتميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولكم أن المعاد
هو عين الأول ولم يبق للعدوم عين حتى تعاده قلنا المعدوم منقسم في
علم الله الى ما سبق له وجوده الى ما لم يسبق له وجوده كما أن العدم في الأزل
ينقسم الى ما سيكون له وجوده الى ما علم الله تعالى أنه لا يوجد فهذا
الانقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فعنى
الاعادة أن نبذل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل أن
يختزع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر
الجسم باقيا ورد الأمر الى تجديد أعراض تائل الأول حصل تصديق
الشرع ووقع الخلاص عن أشكال الاعادة وتميز المعاد عن المثل وقد
أطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت وسلكنا في ابطال مذهبهم
تقرير بقاء النفس التي هي غير متحيز عندهم وتقدير عود تديرها الى البدن
سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما
نعتقد فان ذلك الكتاب مصنف لا بطلان مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق
ولكنهم لما قدروا أن الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير ظالمات
لهو البدن آلة لهم الزمانم عد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة
وذلك يرجع النفس الى تدير بدنت من الابدان والنظر الآن في
تحقيق هذا الفصل ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقيقتها
ولا تحتمل المعتقدات التفلغل الى هذه الغايات في المعقولات فما ذكرناه
كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع وأما

عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم بالاستعاذة منه في الأدعية واشتهر قوله عند المرور بقبرين أنها ليعذابان ودل عليه قوله تعالى (وحاق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه ظاهر وانما تنكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وان الميت ربما تقتسه السباع وتأكله وهذا هوس أما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرک للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تحيل الضرب وغيره ولو اتقه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يحمله عهد بالنوم لبادر الى الإنكار اغترارا بسكون ظاهر جسمه كشهادة انكار المعتزلة لعذاب القبر وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه وأما سؤال منكرو نكير فحق والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا يستدعي منهما الا تفهيماً بصوت أو بغير صوت ولا يستدعي منه إلا فهماً ولا يستدعي الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وأحياء جزء يفهم السؤال ويجب ممكن مقدور عليه فيبقى قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكره ونكيرا ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي ﷺ لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك اذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله عنها وقد كانت

تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره
 الاحاد وانكار سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله ويلزم منه أيضا انكار
 ما يشاهده النائم ويسمعه من الأصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة
 لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله فتصا لمن ضاقت
 حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستحقة بالاضافة الى
 خلق السموات والأرض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي
 ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق
 بخلق الانسان من نقطة قدرة مع ما فيه من العجائب والآيات ولأن المشاهدة
 تضطره الى التصديق فاذا ما لا يرهان على احاطة لا ينبغي أن ينكر بمجرد
 الاستبعاد

(وأما) : الميزان فهو أيضا حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو يمكن
 فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي أعراض وقد
 انعدمت والمعدوم لا يوزن وأن قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان
 كان محالا لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي
 طاعته في جسم الميزان أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان
 لا حركة يد الانسان أما لا تتحرك فتكون الحركة قد فانت بجسم ليس
 هو متحركا بها وهو محال ثم ان تحرك في تفاوت ميل الميزان بقدر طول
 الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن
 يزيد أهمها على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال

(فنقول) : قد سئل النبي ﷺ عن هذا فقال توزن صحائف الاعمال
 فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحائف هي أجسام فاذا وضعت
 في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على
 ما يشاء قدير

(فان قيل) : فاي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة قلنا لا نطلب لفعل الله
 تعالى فائدة لا يستل عما يفعل وهم يستلون ثم قد دللنا على هذا ثم أي بعد

في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقبدار أعماله ويعلم أنه مجزى بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله أو يعزم على الإبراء فمن أين يبعد أن يعرفه مقدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم أنه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا إن طلبت الفائدة لأفعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك

(وأما) : الصراط فهو أيضا حق والتصديق به واجب لانه يمكن فانه عبارة عن جسر محدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا توافوا عليه قيل للبلائكة وقضوهم انهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى أدق من الشعر وأحد من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا أن صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى بالكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا بأعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة عليه ومعناه أن يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هويأ إلى أسفل ولا في الهواء انحراف فاذا أمكن هذا في الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال

(الفصل الثاني) : في الاعتذار عن الاخلال بفصول شخنت بها المعتقدات فرأيت الاعراض عن ذكرها أولى لان المعتقدات المختصرة حقها أن لا تشمل إلا على المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد أما الامور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير لائق بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلية ولغوية وقهية أما العقلية فالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا؟ وتعلق بالمختلفات أم لا؟ وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مبين لمحل القدرة وأمثال له وأما اللفظية فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ماهو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها وأما الفقهية فكالبحث عن الامر بالمعروف متى يجب وعن

الثوبة ماحكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس بهمهم في الدين بل المهم أن ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الاول وفي صفاته وأحكامها كما حقق في القطب الثاني. وفي أفعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله ﷺ بان يعرف صدقه ويصدق به كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فز بما أهملناه مسئلة لعيرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات في المعتقدات

(أما المسئلة العقلية) : فكاختلف الناس في أن من قتل هل يقال أنه مات بأجله ؟ ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا ؟ وهذا فن من العلم لا يضرتكه ولكننا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم اقتربنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمر معا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا فلو : قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيطان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام (احدهما) أن تكون العلاقة متكافئة فالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايقان التي لا يقوم حقيقة أحدهما الا مع الآخر (الثاني) أن لا يكون على التكافؤ لكن لاحدهما رتبة التقدم فالشرط مع المشروط ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع عليه فيلزم لاجل حاله من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومع (الثالث) العلاقة التي بين العلة والمعلول ويلزم

من تقدير عدم العلة عدم المعلول أن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة وأن تصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفى كل العلة نفى المعلول ولا يلزم من تقدير نفى علة بعينها نفى المعلول مطلقا بل يلزم نفى معلل تلك العلة على الخصوص فإذا تمهد هذا المعنى رجعنا إلى القتل والموت فالقتل عبارة عن حرز الرقبة وهو راجع إلى اعراض هي حركات في يد الضارب والسيف وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب وقد اقترن بهما عرض آخر وهو الموت فإن لم يكن بين الحرز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفى الحرز نفى الموت فانهما شيان مخلوقان معا على الاقتران بحكم لجراء العادة لا ارتباط لاحدهما بالآخر فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وإن كان الحرز علة الموت ومولده وإن لم تكن علة سواء لزم من انتفاءه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في أن للموت عللا من أمراض وأسباب باطنة سوى الحرز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفى الحرز نفى الموت مطلقا ما لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلة فراجع إلى غرضنا

(فنقول) : من اعتقد من أهل السنة أن الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق فنقول الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحرز فلا يجب من تقدير عدم الحرز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف إليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد أنه لو اتقى الحرز وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتهاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحضر العلة فيما عرف انتفائه فإذا هذه المسئلة يطول النزاع فيها ولم يشعر أكثر الخاضعين فيها بمشارها فينبغي أن نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وأبطال التولد ويبين على هذا أن من قتل ينبغي أن يقال أنه مات باجله لأن الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حرز رقبة أو كسوف قمر أو نزول مطر

أو لم يكن لأن كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر فأما من جعل الموت سبباً طبعياً من الفطرة وزعم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا خلئت ونفسها تمادت الى متنها مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك مستعجلاً بالاضافة الى مقتضى طباعها والأجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلاً يبقى مائة سنة بقدر إحكام بنائه ويمكن أن يهدم بالفاس في الحال والأجل يعبر به عن مدة التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك أن يقال اذا هدم بالفاس لم يهدم بأجله وان لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه فيقال انهدم بأجله فهذا اللفظ ينبيء على ذلك الأصل

(المسألة الثانية) :- وهي اللفظية فكاختلفهم في أن الايمان هل يزيد وينقص أم هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأه الجهل بكون الاسم مشتركاً أعني اسم الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذ قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان حزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فأنا نحكم بأنه مات مؤمناً ودليل اطلاقه على التصديق التقليدي أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى ﷺ بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظر في أدلة الوحداية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله ﷺ بايمانهم وقد قال تعالى (وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه على الفعل قوله عليه السلام «لا يزني الزاني وهو مؤمن» حين يزني وقوله عليه السلام «الايمان بضعة وسبعون باباً أدناها إماطة الأذى عن الطريق» فرجع الى المقصود ونقول ان أطلق الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته (١٧ - الاقتصاد)

ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكماله فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكماله فليس ييقن وهي خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة ونقصان الا أن يراد به زيادة وضوح أى زيادة طمأنينة النفس اليه بان النفس مطمأن الى اليقنيات النظرية في الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحد فادبظاهر الأدلة زيادة طمأنينة وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتاً في طمأنينة نفسه الى العلم الضروري وهو العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد والى العلم يحدث العالم وان محدثه واحد ثم يدرك أيضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة أدلتها وقتها فالتفاوت في طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمنعه أيضاً في هذا التصديق أما اذا أطلق بمعنى التصديق التقليدى فذلك لاسيلى الى جحد التفاوت فيه فانا ندرك بالمشاهدة من حال اليهودى في تصميمه على عقدة ومن حال النصراني والمسلم تفاوت حتى أن الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهيولات والتخريفات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الاقناعية والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه أطوع لقبول اليقين وذلك لأن الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وإلما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات أساميتها ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف أحوالهم وأحوال غيرهم فيها وأما اذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا ينبغي بطرق التفاوت إلى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداينة في مثل هذا المقام أولى والحق أحق ما قيل

(فأقول) : أن المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس الى الاعتقاد التقليدى ورسوخه في النفس وهذا أمر لا يعرفه إلا من سير أحوال نفسه ورآقها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفقرة ولا حظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آتية

لمعتقداته ويتأكد به طمأنينته حتى أن المعتقد الذي طالبت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصا نفسا على المحاول تغيره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يقيم فان أقدم على مسح رأسه وتفقد أمره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بمجوبه ساجدا له أو مقبلا يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تبعدنا بالمواظبة على أفعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسنجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه أمور يصحدها المتحذلقون في الكلام الذين أدركوا ترتيب العلم بسماع الألفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول) : المعتزلة أن ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتى الزموا أنه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو مما لم يحرم تناوله فليلهم فالظلمة ماتوا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال أصحابنا أنه عبارة عن المتنفع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وأنه لا قيمة له فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم وبين يدي النظر أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال لما يعنيننا

(المسألة الثالثة الفقهية) : فتل اختلافهم في أن الفاسق هل له أن يحتسب وهذا نظر فقهي فمن أين يليق بالكلام ثم بالختصرات ولكننا نقول الحق ان له أن يحتسب وسيله التدرج في التصويرو هو ان نقول هل يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الأمر والنهي معصوما عن الصغائر والكبائر جميعا فان شرط ذلك كان خرقا للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعا وعن الصغائر مختلف فيها فمتى

يوجد في الدنيا معصوم وإن قلتم أن ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلا وهو عاص به أن يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر أن يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه فإن قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو لافي عصر النبي ﷺ ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له أن يمنع من القتل أم لا؟ فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لا بس الحرير اذا منع من الخمر والزاني اذا منع من الكفر وبما أن الكثرة فوق الصغيرة فالكبار أيضا متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله أن يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستدله اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد أن يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلبانه وأصحابه من الشرب فيقول ترك ذلك واجب عليكم وعلي ، والامر بترك المحرم واجب على مع الترك فلي ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمي مع ترك أحدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز أن يترك الأمر بترك الشرب وهو بترك يجوز أن يشرب ويأمر بالترك فيها واجبان فلا يلزم بترك أحدهما ترك الآخر (فان قيل) : فيلزم على هذا أمور شنيعة وهو أن يزني الرجل بامرأة مبكرها إياها على التمكين فان قال لها في اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشفى وجهك فاني لست محرما لك والكشف لغير المحرم حرام وأنت مكروهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من أن هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك نقوله ان الواجب على شيان العمل والامر للغير وأنا اتعاطى أحدهما وإن تركت الثاني لبقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وأنا أصلي وإن تركت الوضوء والمسنون في حق الصوم والتسحر وأنا أتسحر ، وإن تركت الصوم وذلك محال لان السحور للصوم والوضوء للصلاة وكل

واحد شرط الآخر وهو متقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليذهب نفسه أولاً ثم غيره اما اذا أهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام مالم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب علي شيان ولي أن أترك أحدهما دون الثاني لم يكن منه (والجواب) : ان حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم ان هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في أنها حارة أو باردة مستلذة أو مستبشعة بل الكلام في أنها حق أو باطل وكم من حق مستبرد مستقل وكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير اللذيق والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لما لا تكشفني وجهك فانه حرام ومنعه إياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل إما أن يقال هو حرام أو يقال واجب أم يقال هو مباح فان قلتم أنه واجب فهو المقصود وان قلتم أنه مباح فله أن يفعل ما هو مباح وان قلتم أنه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجباً قبل اشتغاله بالزنا فمن أين يصير الواجب حراماً باقتحامه محرماً وليس في قوله الأخير صدق عن الشرع بانه حرام وليس في فعله الا المنع من اتحاد ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولست انفي بقولنا للفاسق ولاية الحسبة إلا أن قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هي المأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقاً ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه (وأما) قولكم ان تهذيبه نفسه أيضاً شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن أين عرفتم ذلك ولو قال قاتل تهذيب

نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للنعم عن الكبائر كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع وأما الكافر فإن حمل كافر آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه أن يقول لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن يأمر غيره به ولم يثبت أن قوله شرط لا أمره فله أن يقول وأن يأمر وإن لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وإنما أردنا إيرادها لتعلم أن أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله أعلم بالصواب

الباب الثالث: في الامامة

النظر في الامامة أيضاً ليس من المهمات وليس أيضاً من المعقولات فيها من الفقيهاً ثم انها مثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخاضع بل وإن أصاب فكيف اذا أخطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار ولكننا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف الطرف الأول في بيان وجوب نصب الامام ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل فاننا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع إلا أن يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة وعند ذلك لا يتكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكننا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولنا نكتفي بما فيه من اجماع الامة بل ننبه على مستند الاجماع ونقول نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً وهذه مقدمة خطئية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة أخرى وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام.

(فان قيل) : المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهوان نظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع فدلو عليها . فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان قضي أيهما النزاع فان قيل لم قلتم ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعبارة أحدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما زيده بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت وأحدهما ضد الدين والاخر شرطه وهكذا يخلط من لا يميز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحيازة وسلامة تقدر الحاجات من الكسوة والسكن والاقوات والا من هو آخر الآفات ولعمري من أصبح آمنا في سربه معافا في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها وليس يأمن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها فلا ينظم الدين الا بتحقيق الا من على هذه المهمات الضرورية وإلا فن كان جميع أهوائه مستغرقة بحراسة نفسه من سيرف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ العلم والعمل وهما وسيلته الى سعادة الآخرة فاذن بأن نظام الدنيا أغنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين .

(وأما المقدمة الثانية) : وهو أن الدنيا والآمن على النفس والاموال لا ينظم الا بسلطان مطاع فنشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخره مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل القحط وهلك المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم ان بقي حيا والا كثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين أس والسلطان حارس ومالا أس له فهدوم . ما لا حارس له

فضائع وعلى الجملة لا يتباري العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم ومقام عليه من تشتت الاهواء وتباين الآراء لوخلوا وراثهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داع لا علاج له إلا بسطان قاهر . مطاع يجمع شتات الآراء فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك .

(الطرف الثاني) : في بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصب إماماً فنقول ليس يخفى أن التنصيب على واحد نجمله إماماً بالتشبي غير ممكن فلا بد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فذلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره أما من نفسه فان يكون أهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشتط فيه مع زيادة نسب قريش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي ﷺ الا ائمة من قريش فهذا تميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قريش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية أخرى تميزه وليس ذلك الا التولية أو التفويض من غيره فانما يتعين للإمامة مهما وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الآن النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل أحد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة اما التنصيب من جهة النبي ﷺ واما التنصيب من جهة إمام العصر بأن يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو سائر قريش واما التفويض من رجل ذي شؤفة يقتضي انقياده وتقويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الى المباينة وذلك قد يسلم في بعض الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمباينة مستولى على الكافة فحي يعبته وتقويضه كفاية عن تفويض غيره لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الامام بمباينة هذا المطاع

مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة فلا بد من اجتماعهم ويعتبرهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة بل أقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الاقرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكتة وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكتة وكفايته وكان موصوفاً بصفات الائمة فقد انعقدت إمامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكتة وكفايته وفي منازعته إثارة الفتن إلا أن من هذا حاله فلا يعجز أيضاً عن أخذ البيعة من أئمة الزمان وأهل الحل والعقد وذلك أبعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة إلا عن بيعة وتفويض (فان قيل) فان كان المقصود حصول ذي رأى مطاع جمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فاذا ترون فيه أوجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته ؟ قلنا الذي نراه ونقطع أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهيج قتال وان لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته لأن ما يفوتنا من المصارعة بين كونه عالماً بنفسه أو مستوفياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره اذا افتقرنا الى تهيج فتنة لا يدرى عاقبتها وربما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس والأموال وزيادة صفة العلم إنما تراعى مزية وتتمة للمصالح فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوق الى مزاياها وتكميلاتها وهذه مسائل فقهية فيلون المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولنزل من غلوائه فالأمر أهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهرى المصنف في الرد على الباطنية فان قيل فان تساعتم بمصلحة العلم لزمكم التسامح بمصلحة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه

قلت شرى من لا يساعد على هذا ويقضى بطلان الامامة في عصرنا
 لقوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمصدى لها بل هو فاقد
 للنصف بشروطها فأى أحواله أحسن أن يقول القضاة معزولون والولايات
 باطلة والا نكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاية في أقطار العالم غير
 نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو أن يقول الامامة منعقدة
 والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بن ثلاثة أمور
 إما أن يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو
 مستحيل ومؤدى الى تعطيل المعاش كلها ويفضى الى تشتيت الآراء
 ومهلك الجماهير والدعوى أو يقول أنهم يقدمون على الانكحة والتصرفات
 ولكنهم مقدمون على الحرام الا أنه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة
 الحال وإما أن تقول يحكم بانعقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة
 الحال ومعلوم أن البعيد مع الا بعد قريب وأهون الشرين خير بالاضافة ويجب
 على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن
 التحويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلمته وإنما ثبت بطول الآلفة
 في سمعه فلا تزال النفرة عن تقيضه في طبعه اذ فطام الضعفا عن المألوف
 شديد عجز عنه الانبياء فكيف غيرهم ؟

فان قيل : فإلا قلتم أن التنصيب واجب من النبي والخليفة في
 يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذا دعوا أنه
 واجب قلنا لأنه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص
 هو ولم ينص عمر أيضا بل ثبتت إمامة أبوبكر وإمامة عثمان وإمامة علي
 رضي الله عنهم بالتفويض فلا تلتفت الى تجاهل من يدعى أنه عليه السلام نص
 على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كآبروا النص وكنتموه فأمثال ذلك
 يعارض بعلمه ويقال به تنكرون علي من قال أنه نص علي أبي بكر فأجمع
 الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو أقرب من تقدير مكابرهم
 النص وكنمائه ثم انما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس

ذلك بمنعذر فان البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد توليا بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية أنه تولى بالنص

(الطرف الثالث) : في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسراف في أطراف فن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للأئمة ومنهم من هجم على الطعن بطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكون من الفريقين وأسلط طريق الاقتصاد في الاعتقاد

(واعلم) : أن كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتركية النبي ﷺ بإمام بألفاظ مختلفة كقوله « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وكقوله « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم » وما من واحد الا وورد عليه ثناء خاص في حقه يطول نقله فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسمى الظن بهم كما يحكى عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن فأكثر ما ينقل مخترع بالتعصب في حقهم ولا أصل له وما ثبت نقله فالتأويل منطرق اليه ولم يجز مالا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه وحمل أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصبوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم إلى البصرة والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفية الفتنة ولكن خرج الأمر من الضبط فأواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أو إيلاء بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية أنه كان على تأويله ظن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى هذا من روايات الأحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكثر ما اختراعات الروافض والخوارج وأرباب الفضول الحائضون في هذه الفنون فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فيستنبط له تأويلاً فما تعذر عليك فقل لعل له تأويلاً وعذراً لم اطلع عليه واعلم أنك في هذا المقام حين أن تسمى الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذباً أو تحسن الظن به وتكف

لسالك عن الطعن وأنت خطيء مثلاً والخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيهم فلو سكنت انسان مثلاً عن لعن ابيليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو من شئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا حقوة بالطعن في مسلم بما هو يرى عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل أكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع أنه اخبار عما هو متحقق في المعتاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول أثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء علي جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة لترتيبهم في الامامة وهذا لما كان ان قولنا فلان أفضل من فلان أن معناه أن محله عند الله تعالى في الآخرة أرفع وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله ان أطلعه عليه ولا يمكن أن يدعي نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء علي جميعهم واستنباط حكم الترتيبات في الفضل من دقائق ثنائهم عليهم روى في عناية واقحام أمر آخر أغنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل أيضاً وغايته رجم ظن فكم من شخص متحرم الظاهر وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله لحبث مستكن في باطنه فلا مطلع علي السرائر إلا الله تعالى ولكن اذا ثبت أنه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي الا بالسماع وأولى الناس بسماع ما يدل علي تفاوت الفضائل الصحابة الملازمون لآحوال النبي ﷺ وهم قد أجمعوا علي تقديم أبي بكر ثم نص أبو بكر علي عمر ثم أجمعوا بعده علي عثمان ثم علي علي رضى الله عنهم وليس يظن منهم الحيثية في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان إجماعهم علي ذلك من أحسن ما يستدل به علي مراتبهم في الفضل ومن هنا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا

عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة وأهل الاجماع في هذا الترتيب فهذا ما أردنا أن نفتصر عليه من احكام الامامة والله أعلم وأحكم

الباب الرابع : في بيان من يجب تكفيره من الفرق

إعلم أن الفرق في هذا المبالغات وتعصبات فربما انتهى بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى إليها فاذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية أعنى الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً فانها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا أن هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وانه في النار على التأييد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه أيضاً اخبار عن قول صادر منه وهو كذب أو اعتقاد وهو جهل ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير أمر آخر ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه وأخذ أمواله ومعنى كونه مسلطاً على سفك دمه وأخذ أمواله ومبيحاً لاطلاق القول بأنه مخلد في النار وهذه الأمور شرعية ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو المكذوب مخلد في الجنة وغير مكثرت بكفره وإن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضاً نعم ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وإن الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لابطال عصمته والحكم بأنه مخلد في النار وهو كمنظرنا في أن الصبي اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد أو مسلم أى هذا اللفظ الذى صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذى وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه

وماله أم لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه
 جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقليا
 وأما معرفة كونه كافرا أو مسلما فليس الا شرعيا بل هو كنظرنا في الفقه
 في أن هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه أن السبب الذي جرى هل نصبه
 الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لاملأه ومسقطا للقصاص عن
 سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلبا لأحكام شرعية لا يطلب
 دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد
 أخرى فاذا تقرر هذا الأصل فقد قررنا في أصول الفقه وفروعه أن كل
 حكم شرعي يدعي مدع فاما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من اجماع
 أو نقل أو قياس على أصل وكذلك كون الشخص كافرا أما أن يدرك
 بأصل أو يقس على ذلك الأصل والأصل المقطوع به أن كل من كذب
 محمدا ﷺ فهو كافر أى مخلد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال
 في الحياة الى جملة الاحكام الا أن التكذيب على مراتب (الرتبة الاولى)
 تكذيب اليهود والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس وعبد الاوثان
 وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب وجمع عليه بين الأمة وهو
 الأصل وما عداه كالملاحق به (الرتبة الثانية) تكذيب البراهمة المنكرين
 لأصل النبوات والذهرية المنكرين لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص
 بطريق الأولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء أعنى البراهمة
 فكانوا بالتكفير أولى من النصارى واليهود والذهرية أولى بالتكفير من
 البراهمة لانهم أضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورة
 انكار النبوة ويلحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت النبوة في أصلها أو
 نبوة نبينا محمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله (الرتبة الثالثة) الذين
 يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يمتدنون أمورا تخالف
 بخصوص الشرع ولكن يقولون أن النبي عتي وما قصد بذكره إلا صلاح
 الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لخلال أفهام الخلق عن درك

وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي.
 انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالخور العين.
 والمأكول والمشروب والملبوس والاخرى قولهم أن الله لا يعلم الجزئيات.
 وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكلبيات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية
 والثالثة قولهم أن العالم قديم وأن الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل
 تقدم العلة على المعلول وإلا فلم ترفى الوجود الا متساويين وهؤلاء
 اذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الافهام
 عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به
 ابطال لفائدة الشرائع وسد باب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشدة
 من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة
 بأقوالهم فما من قول يصدر عنهم الا ويتصور أن يكون كذبا وانما قالوا
 ذلك لمصلحة (فان قيل) فلم قتلتم مع ذلك بأنهم كفرة قلنا لأنه عرف
 قطعا من الشرع أن من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون
 ثم معلون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا
 (الرتبة الرابعة) : المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم
 الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا
 يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم يخطئون في
 التأويل فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد والذي ينبغي أن يعيّل المحصل
 اليه الاحتراز من التكفير ما وجد اليه سبيلا فان استباحة الدماء والاموال
 من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ
 والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك عجمة من دم
 (. مسلم وقد قال ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد
 رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دماهم وأموالهم (إلا بحقها) . وهذه
 الفرق منقسمون الى مسرفين وغلا وإلى مقتصدين بالاضافة اليهم ثم
 المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض

للفرق أظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان أكثر الخائفين في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلاً ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعاً فلا يدفع ذلك إلا بقاطع وهذا القدر كاف في التنبه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فان البرهان إما أصل أو قياس على أصل والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة (الرتبة الخامسة) : من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلاً من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله ﷺ كقول القائل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرئ عليه القرآن والأخبار قال لست أعلم صدر هذا من رسول الله فلمله غلط وتحريف ولكن يقول أنا معترف بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة ولا أدري أن البلد الذي تستقبله الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا أيضاً ينبغي أن يحكم بكفره لأنه مكذب ولكنه محترز عن التصريح وإلا فالتواترات تشترك في دركها العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركة أولى البصائر من النظائر إلا أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الأمور فيمهله الى أن يتواتر عنده ولسنا نكفره لأنه أنكر أمراً معلوماً بالتواتر وأنه لو أنكر غزوة من غزوات النبي ﷺ المتواترة أو أنكر نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لأنه ليس تكذيباً في أصل من أصول الدين عما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام ولسنا نكفره بمخالفة الاجماع فان لنا نظراً في تكفير

النظام المنكر لاصل الاجماع لأن الشبه كثيرة في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأى نظرى وهذا الذى نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضرورى وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظرى لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظار الذين حكموا به بل لا تواتر إلا فى المحسوسات

(الرتبة السادسة) : أن لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب أيضا أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكر ما علم صحته إلا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا اذا أنكر كون الاجماع حجة قاطعة فى أصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الاجماع دليل عقلى قطعى ولا شرعى متواتر لا يحتمل التأويل فكلاما تستشهد به من الاخبار والآيات له تأويل يزعمه وهو فى قوله خارق لاجماع التابعين فانا نعلم اجماعهم على أن ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد أنكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا فى محل الاجتهاد ولي فيه نظر اذا الاشكالات كثيرة فوجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمحمد للعذر. ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى أمور مشينة وهو ان قاتلا لو قال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد ﷺ فيبعد التوقف فى تكفيره ومستبد استحالة ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يحيله وما نقل فيه من قوله لاني بعدى ومن قوله تعالى (خاتم النبيين) فلا يعجز هذا القائل عن تأويله فيقول خاتم النبيين أراد به أولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لاني بعدى لم يرد به الرسول وفرق بين النبي وأثر رسول ، والنبي أعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك (١٩ - الاقتصاد)

من أنواع الهذيان فهذا وأمثاله لا يمكن ان تدعى استحالته من حيث مجرد اللفظ فانا في تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص ولكن الرد على هذا القائل ان الأمة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبى بعده أبدا وعدم رسول الله أبدا وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص فتكرهذا لا يكون إلا منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا وإثباتا والغرض الآن تحرير معاهد الأصول التي يأتي عليها التكفير وقد نرجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود التأصيل دون التفصيل

(فان قيل) : السجود بين يدي الصنم كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو أصل آخر قلنا لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله ﷺ والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة بالإشارة ان كان أخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وإنما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كناظرنا أن الكافر اذا صلى بجماعته هل يحكم بإسلامه أى هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذا نظرا خارجاً عما ذكرناه ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وإنما أوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقيها اذا لم يكن ذلك من فهم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقيسات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث أنها أكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن

ننظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وإنما الخلود
في النار نظر فقهي وهو المطلوب

ولنختم الكتاب بهذا فقد أظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا
الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج من أمهات العقائد وقواعدها
واقصرنا من أدلة ما أوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر أكثر
الافهام عن دركه فسأل الله تعالى لا يجعله وبالاعلينا وأن يضعه في ميزان
الصالحات اذا ردت الينا أعما لنا والمحدثه رب العالمين وصلي الله على محمد
خاتم النبيين وعلى اله وسلم تسليما كثيرا آمين

تم

الكتبة الخيرية التجارية

بنيانها المايح الزهري الشريف بمصر
لصاحبها : محمود علي صبح

تجد في دارنا

أحدث المطبوعات العصرية
وأجمل الكتب العلمية
وأجمل الروايات والأدوات المدرسية
وكل ما يحتاج اليه العالم والأديب
والتاجر والتلميذ .

فإنه الكتب ترسل بجملة لكل طالب

فهرست

(كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد للامام الغزالى)

صفحة

- ٢ خطبة الكتاب
- ٣ باب ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والابواب وهى مشتملة على أربع تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات وعلى أربع أقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات
- ٥ التميد الاول فى بيان أن الخوض فى هذا العلم مهم فى الدين
- ٧ التميد الثانى فى بيان الخوض فى هذا العلم النافع فيه أربع فرق
- ٧ الفرقة الاولى والثانية
- ٨ الفرقة الثالثة والرابعة
- ٩ التميد الثالث فى بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات
- ١١ التميد الرابع فى بيان مناهج الادلة النخ
- ١١ المنهج الاول، والمنهج الثانى
- ١٢ المنهج الثالث
- ١٣ مسألة خلافة
- ١٦ القطب الاول فى النظر فى ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى
- ١٦ الدعوى الاولى وجوده تعالى وبرهانه
- ٢٣ الدعوى الثانية فى القدم
- ٢٣ الدعوى الثالثة فى البقاء

- ٢٥ الدعوى الرابعة فى أن صانع العالم ليس بجوهر
 ٢٦ الدعوى الخامسة فى أن صانع العالم ليس بجسم
 ٢٦ الدعوى السادسة فى أن صانع العالم ليس بعرض
 ٢٧ الدعوى السابعة فى أنه ليس له جهة مخصوصة
 ٣٢ الدعوى الثامنة فى أنه تعالى منزّه عن الاستقرار على العرش
 ٣٧ الدعوى التاسعة فى أنه تعالى مرئى
 ٤٥ الدعوى العاشرة فى أنه تعالى واحد
 ٤٨ القطب الثانى فى الصفات السبعة وما به تختص آحاد الصفات
 وما تشترك فيه
 ٤٨ الصفة الاولى : القدرة وما يدل على عمومها لسائر الممكنات
 ٥٩ الصفة الثانية العلم وما على يدل عمومها للوجودات والمعدومات
 ٦٠ الصفة الثالثة الحياة
 ٦٠ الصفة الرابعة الارادة وأنها متعلقة لجميع الحادثات
 ٦٥ الصفة الخامسة والسادسة فى السمع والبصر
 ٦٧ الصفة السابعة الكلام
 ٧٦ القسم من هذا القطب فى احكام الصفات وهى أربعة
 ٧٦ الحكم الاول ان الصفات ليست هى الذات بل زائدة
 ٨٢ الحكم الثانى ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته
 ٨٣ الحكم الثالث ان هذه الصفات كلها قديمة
 ٩٢ الحكم الرابع أن الاسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة
 عليه أزلا وأبدا
 ٩٣ القطب الثالث فى افعال الله وانها جائزة وفيه سبعة دعاوى
 ٩٣ الدعوى الاولى أنه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده وفيها بيان معنى

الحسن والقبح العقليين

١٠٣ الدعوى الثانية أن الله تعالى أن يكلف عباده ما يطيقون وما لا يطيقون

١٠٥ الدعوى الثالثة أن الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البرى عن

الجنائيات النخ

١٠٦ الدعوى الرابعة أن الله تعالى لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده النخ

١٠٧ الدعوى الخامسة أنه تعالى إذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه

الثواب النخ

١٠٩ الدعوى السادسة أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة

الله تعالى النخ

١١٤ الدعوى السابعة أن بعثه الانبياء جائز النخ

١١٦ القطب الرابع وفيه أربعة أبواب

١١٦ الباب الاول فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

١٢٦ الباب الثانى فى بيان وجوب التصديق بأمر ورد الشرع بها النخ

وفيه مقدمة وفصلان

١٢٦ المقدمة

١٣٢ الفصل الأول فى بيان قضاء العقل النخ

١٣٦ الفصل الثانى فى الاعتذار وفيه ثلاثة مسائل النخ

١٣٧ المسئلة الأولى العقلية

١٣٩ المسئلة الثانية اللفظية

١٣١ المسئلة الثالثة الفقهية

١٣٤ الباب الثالث فى الامامة

١٤١ الباب الرابع فى بيان من يجب تكفيره من الفرق

تأسست سنة ١٣٢٦ هـ ١٩٠٩ ميلادية

المكتبة المحمودية التجارية

لصاحبها محمود علي صبيح بميدان الجامع الازهر الشريف بمصر
صندوق بوسته رقم ٥٠٥ مصر

هي اشهر مكتبة عربية بمصر امتازت بما تحتوي عليه من نقاش
المؤلفات القديمة والحديثة وحسن التعامل مع القناعة في الترج
الصفقات اللتان عرفت بهما وناهيك بما يطبع دائما من مطبوعات
السلف الصالح والمطبوعات العصرية التي تجد فيها وهي مستعدة
لتصدير كل ما يطلب منها الى داخل القطر وخارجه بالجمله
والقطاعي بغاية السرعة والأقنان مع ملاحظة حسن الورق
ونظافة الطبع مع التصحيح التام والتجربة اصدق برهان
وترسل فهرست (قائمة) المكتبة التي تطبع سنويا باثمانها

لكل طالب مجانا تسهيلا للتجار واصحاب المكاتب
والقراء ان يرسلوا كشف بالكتب اللازمة لهم مصحوبا بنصف
القيمة مقدما والباقي يحول ويدفع عند تسليم البضاعة
وتجربة واحدة تكفي لصدق قولنا وحسن معاملتنا
والله يوفقنا جميعا لخدمة العلم والأدب والسلام

* صاحب ومدير المكتبة * محمود علي صبيح *

المكتبة تأسست على تقوى من الله في الصدق والأمانة

الفهرست القائمة فيها كل الشروط التي اضطرت إليها عالمنا

رأى أن المكتبة في غاية الحاجة إلى شروطها

بيان بعض مؤلفات الامام الغزالي وتطلب هي وغيرها من مكتبة
محمود على صبيح بالازهر وترسل لجميع الجهات لمن يرسل الثمن مقدما

ص	الثمن بحساب القرش المصرى وكل ٩٧ قرشا واحد جنيه انكليزى
٥	التبر المسبوك فى حكايات ونصائح الملوك
١	الدرة الفاخرة فى كشف علوم الاخرة
١	الرسالة اللدنيه — كيمياء السعادة كل واحد
١	الادب فى الدين — بداية الهداية كل واحد
٣	عجائب المخلوقات والحكمة فى مخلوقات الله عز وجل
٥	ميزان العمل — مكاشفة القلوب كل واحد
١٠	معيار العلم فى الفلسفة والمنطق
١٠	معارج القدس فى مدارج معرفة النفس
١٠٠	المستصفى فى اصول الفقه جزء ٢ (طبعه ميرى)
٣	المقصد الاسنى فى شرح اسماء الله الحسنى
١٠	الاربعين فى اصول الدين
٥٠	احياء علوم الدين جزء ٤
٧	الجواهر الغوالى من رسائل الغزالي ٧ رسائل
١٥	مقاصد الفلاسفة
٨	العقود واللالى من رسائل الامام الغزالي ٨ رسائل
٥	الاقتصاد فى الاعتقاد توحيد
٤	أبو حامد الغزالي حياته وآراؤه ومصنفاته لمحمد رضا
١٥	موعظة المؤمنين من احياء علوم الدين
١	المنقذ من الضلال أو الملل والنحل
٢	الجامع العوام من علم الكلام
١٥	تهافت الفلاسفة

أطلبوا فهرست الكتب فيها أسماء الكتب وأثمانها ترسل مجاناً لكل طالب

تأسست سنة ١٣٢٦ هـ ١٩٠٩ ميلادية

المكتبة المحمدية التجارية

لصاحبها محمود علي صبيح بميدان الجامع الازهر الشريف بمصر
صندوق بوسته رقم ٥٠٥ مصر

هي اشهر مكتبة عربية بمصر امتازت بما تحتوي عليه من نفائس
المؤلفات القديمة والحديثة وحسن المعاملة مع القناعة في الربح
الصفقات اللتان عرفت بهما وناهيك بما يطبع دائمان مطبوعا
السلف الصالح والمطبوعات العصرية التي تجدها فيها وهي مستعد
لتصدير كل ما يطلب منها الى داخل القطر وخارجه بالجملة
والقطاعي بغاية السرعة والأقنان مع ملاحظة حسن الورق
ونظافة الطبع مع التصحيح التام والتجربة اصدق برهان
وترسل فهرست (قائمة) المكتبة التي تطبع سنويا باثمانها
لكل طالب مجانا تسهيلا للتجار واصحاب المكاتب
والقراء ان يرسلوا كشف بالكتب اللازمة لهم مصحوبا بنصف
القيمة مقدما والباقي يحول ويدفع عند تسليم البضاعة
وتجربة واحدة تكفي لصدق قولنا وحسن معاملتنا
والله يوفقنا جميعا لخدمة العلم والأدب والسياسة

صاحب ومدير المكتبة * محمود علي صبيح

المكتبة تأسست على تقوى من الله في الصدق والا

نماذج
أمانة المكتبة في غاية السهولة وخدمة بشرط أنها أقارب من جهة الكتاب

الفهرست

(القائمة)

فيها

الكل

الشروط

في

اصطلاح

عليها

Bibliotheca Alexandrina



0429650